۱۵
فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال چهارم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۹۵

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۵

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۵

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال چهارم، شماره سیزدهم، زمستان۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار:رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

پست الکترونیک:Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت:۸۰۰۰۰ ریال

ص:۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیـابی کـمیسیون نـشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جـلسه مورخ ۲۸/۰۳/۱۳۹۲ رتـبه عـلمی ـ پـژوهشی بهنـشریه تـحقیقات کـلامی اعـطاء گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حـوزه، دارای اعـتبار رسمی بـوده و مـوجد امـتیازات قـانونی در دانـشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود،آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه (...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست .

فهرست

ص: ۵

حقیقتِ ترکیبی انسان از روح و جسم؛ نظریه پردازی هشام بن حکم دربارهٔ حقیقت انسان /محمد تقی سبحانی – حسین نعیم آبادی

اشاره

محمدتقی سبحانی (۱)

حسین نعیم آبادی (۲)

تاریخ دریافت: ۰۵/۰۵/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۳/۰۸/۱۳۹۵

چکیده

امامیهٔ نخستین در موضوع حقیقتِ انسان به «دوآلیسم واقعی» معتقد بود. برخی دیگر از مهم ترین آراء دربارهٔ حقیقت انسان عبارت بودند از: نظریهٔ فیزیکالیستی حقیقت انسان، نظریهٔ روح منطبعه نظّام و نظریهٔ فلسفی روح انگار. بر اساس اعتقاد امامیهٔ نخستین، حقیقتِ انسان عبارت است از ترکیبی حقیقی از روح و جسم که در عین این که اصالت با روح است، اما بدن نیز مدنظر قرار می گیرد. نظریهٔ هشام بن حکم به نحو دقیق تری حقیقت انسان را در سه ساحت مورد توجه قرار می دهد: ساحت این دنیایی که شامل روح و بدن به نحو ترکیب حقیقی می شود؛ ساحت «ما به الامتیازی» که عبارت از عقل و قدرت اراده در انسان است؛ و ساحت روح که به عنوان جزء اصلی و ثابت از حقیقت انسان ــ البته دارای تجرد نسبی نه تجرد محض فلسفی ــ مدنظر قرار می گیرد و بدون نیاز به هیچ چیز دیگری می تواند به فعالیت مدرِکانه بپردازد.

واژگان کلیدی

حقیقت انسان، روح، جسم، نفس، هشام بن حکم، دوآلیسم.

ص: ۷

۱- عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه (sobhani.mt@gmail.com)

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم و پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه (hnaeimabadi۷۹@gmail.com)

مقدمه

اشاره

امروزه اهمیت مباحث «نفس شناسی» نه صرفاً از آن جهت که شخص انسان به عنوان یک مکلف مورد خطاب است [(۱)](#)یا در پاسخ به این پرسش که کدام فعل، فعل واقعی انسان است و هم چنین نه فقط از آن جهت که کدام بخش از بدن در دنیای بعدی مورد کیفر یا پاداش قرار می گیرد [(۲)](#)و به همین ترتیب نه الزاماً فقط از جهت ارتباطی که این بحث با مسئله مرگ و فنای انسان پیدا می کند[(۳)](#) (این ها مباحثی بودند که عمدهٔ دغدغهٔ متکلمان نخستین اسلامی برای توجه به مسئله نفس محسوب می شدند)، بلکه عمدتاً به دلیل ارتباط وثیق و زیربنایی که بین نظریات نفس شناسانه و متدولوژی های علم برای کاربرد عینی در بستر واقعی اجتماع انسانی وجود دارد، این مباحث مورد توجه دانشمندان قرار می گیرد. بر این اساس، اعتقاد بنیادین به این مطلب که حقیقتِ انسان چیزی به جز جسم ظاهری نیست، گاهی حتی سر از متدولوژی هایی در دانش درمی آورد که در فرآیند نظریه پردازی به طور خودآگاه از حقیقت جوهری انسان چشم پوشی می کنند (هرچند ممکن است اساساً ارتباطی بین فیزیکالیست بودن و ماتریالیست بودن وجود نداشته باشد). [(۴)](#)به همین ترتیب، این اعتقاد اساسی که حقیقت انسان چیزی به جز جوهر مجرد نفس نیست و جسم آدمی صرفاً ابزار و مرکبی برای آن حقیقت است _ ایده ای که خصوصاً با فلسفهٔ رایج اسلامی از قرون میانه تا کنون دائماً تقویت شده _ خواسته یا ناخواسته منجر به متدولوژی هایی در دانش شده که اساساً توجه چندانی به جنبه های

۱- فقط برای نمونه نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳ که همچون متکلمان دیگر، بحث از صفات مکلف را به خود مکلف و سپس حقیقت مکلف می کشاند.

۲- فقط برای نمونه: «و قوله: و هل الحساب علیها أو علی الأبدان و الحساب علی الحی المکلف المأمور المنهی» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴ : ۳۰).

۳- علاوه بر دیدگاه های اولیه، خدایاری معتقد است متکلمان امامی پس از ابن میثم بحرانی (م. ۶۹۹ق) با چرخشی آشکار بحث از چیستی نفس را در مباحث معاد مطرح کردند (خدایاری، ۱۳۹۰: ۹۸).

۴- فقط برای ارائه یک نمونه از این تصور رایج، به محمدتقی یوسفی اشاره می شود که در تز دکتری خود در تبیین دیدگاه یگانه انگاران فیزیکالیست، به نظریات مدرن بسنده کرده و به دلیل این همانیِ این دیدگاه ها با ماتریالیست، همه فیزیکالیست ها را با یک تحلیل مورد قضاوت قرار داده است. وی در نهایت به این تحلیل ناخودآگاه می رسد که فیزیکالیسم مساوی با الحاد و ماتریالیست است (یوسفی، ۱۳۹۰: ۲۸)؛ غافل از این که چنانچه خواهد آمد، شخصیت های برجسته ای از معتزله و حتی از شیعه مانند سید مرتضی و شیخ طوسی درباره حقیقت انسان، فیزیکالیست بودند. هم چنین نک: برنجکار، خدایاری، ۱۳۹۰: ۴۷_۴۸ که اساساً این دیدگاه را که نفس موجودی جدای از جسم نیست، دیدگاه ماده گرایان در برابر معتقدان به خدا و دین تلقی کرده اند.

کاربردی و واقعیات عینی حیات بشری نشان نمی دهند. اما در این میان به نظر می رسد، دیدگاه برجسته ای از امامیهٔ نخستین ــ مبتنی بر آموزه های اهل بیت علیهم السلام ــ مبنی بر این که آدمی دارای حقیقتی ترکیبی، آن هم ترکیب حقیقی ــ و نه امتزاجی ــ است که شامل هم جسم و هم روح می شود (هرچند حیات اصلی از آنِ روح است)، می تواند به عنوان نظریه ای جامع تر مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرد. این نوشتار تلاش می کند به تحلیل دقیقی از تبیین هشام بن حکم (۱۷۹ق)، متکلم نظریه پرداز امامی مذهب، از مسئله حقیقت انسان که به نظر می رسد همان ایدهٔ اساسی متکلمان امامیه در عصر حضور است، بپردازد؛ دیدگاهی که پس از حدود یک قرن در تعامل عمیق امامیه با معتزله کم کم به حاشیه رانده شد.

به دلیل مشکلاتی که دیدگاه روح انگارانه و یا جسم انگارانهٔ محض در باب حقیقت

انسان به وجود می آورد، همواره پژوهش گران به دنبال راه حل های جای گزین بوده اند. این تلاش ها خصوصاً در دورهٔ معاصر در بسیاری از موارد به جسم انگاری مدرن روح انجامیده

است. در این میان برای نمونه به فیلسوفان برجسته ای همچون هانری برگسون (م. ۱۹۴۱) اشاره می شود که هرچند به تمایز خارجی نفس و بدن (همچون دکارت) (۱)قائل نبود، اما از

جهت اعتقادش به تمایز مفهومی روح و بدن و از جهت واحدانگاری حقیقت نفس و بدن

(روح یا نفس دارای سیر صعودی و ماده و حافظه دارای سیر نزولی است) باید با ملاصدرا

(نفس جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاست) مقایسه شود (پیری ــ ایسماعیلوف، ۱۳۹۰: ۱۰۵ و

۱۱۳). هم چنین به فیلیپ کلایتون، استاد مدرسهٔ عقاید کلارمونت (۲)ایالت کالیفرنیا

اشاره می شود که در کتاب خود با عنوان ذهن و نوپدیدارگروی با رویکرد نوپدیدارگروی حداکثری، دیدگاهی مشابه علامه و ملاصدرا البته با رویکردی جسمی (۳)و ذهن گرایانه ارائه داده

۱- دیدگاهی که امروزه از آن تعبیر به "mind_body dualism" می شود. برای اطلاعات بیشتر در این باره و فقط برای نمونه نک: Skirry, Justin, René Descartes: The Mind_Body Distinction, in: IEP (Internet Encyclopedia of Philosophy). Link: http://www.iep.utm.edu/descmind/SH۲a هم چنین برای اطلاعات دقیق تر در میان آثار اصلی انگلیسی، به ترجمه آثار فلسفی دکارت به انگلیسی با این اطلاعات رجوع کنید: Descartes, ۱۹۸۴_۱۹۹۱, v II, p۱۶

۲- Claremont school of theology

۳- همان طور که علم الهدی اشاره می کند که: «با مطالعه اندیشه های او می توان دریافت که تعالی ای که نوپدیداری برای

ذهن قائل است کماکان در محدوده ماده باقی می ماند و از سنخ تعالی به معنای علو جایگاه یا ارتقای مرتبه وجودی یا جاودانگی نیست» (علم الهدی، ۱۳۸۹: ۵۸).

است.(۱)با این همه، تا کنون دیدگاه های متکلمان، به خصوص متکلمان امامیه کمتر مورد توجه پژوهش گران بوده است. از میان کسانی که به طور مستقیم به این موضوع پرداختند به «فان اس» اشاره می شود که در اثر وزین خود با دقت بسیاری به تبیین تاریخی اندیشهٔ هشام بن حکم پرداخته است. وی معتقد است هیچ یک از متکلمان مسلمان مانند هشام، دوگانگی نفس و بدن را تا این اندازه مورد تأکید قرار نداده است؛ رأیی که برای شیعیان کوفه نیز متعارف بود (Van Ess, ۱۹۹۱, ۱: ۳۶۸). اما به نظر می رسد دربارهٔ دیدگاه ممتاز هشام بن حکم مبتنی بر احادیث و روایات که در عین تمایل به حقیقت نورانی روح، از توجه به جسم فیزیکی آدمی غافل نشده و توانسته است به تبیین رابطه ای با قابلیت توجیه عقلانی بین این دو بپردازد، هیچ کار متمرکزی تا کنون انجام نشده است

دیدگاه های موجود در عصر هشام بن حکم

برای تبیین حقیقتی که هشام بن حکم به دنبال آن بود، تبیین نظریات رایج در دورهٔ او ضروری به نظر می رسد. در آن دوره چهار تئوری کلی وجود داشت. تئوری نخست (تئوری فیزیکالیست) معتقد بود، حقیقت انسان همین هیکل مشاهَد (دیده شده) است که دو دست و دو پا دارد؛ روحی در میان نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲). دیدگاه دوم،

نظریهٔ روح انگار حقیقت انسان بود. طرف داران این تئوری به دو گروه اصلی تقسیم می شدند. عده ای از آنان تفسیری از روح ارائه دادند که با تفسیر فلاسفهٔ نخستین هم خوانی داشت

(see: W.E.M, ۱۹۹۹: ۸۶۶) که از آن تعبیر به «نفس مجرد» (۲)یا «نفس مستقل» می شود. اما دستهٔ دیگری از متکلمان در عین اعتقاد به روح و مخالفت با جسم انگاری، با هر گونه برداشت تجریدی از روح مخالفت می کردند. بدین ترتیب، روح غیرجسمانی الزاماً به معنای روح با مفهوم تجرد فلسفی نبود، بلکه روح عبارت بود از حقیقتی که خودش فاعل و کنش گر بوده و آثاری بر آن مترتب است. این دو دیدگاه عمدتاً شامل نظریهٔ نفس مستقل و نظریهٔ روح منطبعه نظّام می شدند (برای اطلاعات بیشتر در این باره نک: نعیم آبادی، ۱۳۹۶: ۲۴۱). نظریهٔ سوم، نظریه

۱- برای آشنایی با دیدگاه های کلایتون در این باره نک: Clayton, ۲۰۰۴, especially ۱۲, ۱۹, ۳۲, ۳۹, ۶۰, ۶۱, ۶۲, ۱۴۷,۱۴۹ ,۹۸ ,۹۳. هم چنین نک: علم الهدی، ۱۳۸۹: کل پایان نامه، به خصوص صفحات ۸، ۱۰، ۱۸به بعد، ۵۲_۵۷.

۲- ملاصدرا بخش مهمی از اسفار خود را به این موضوع اختصاص داده است. وی در جایی از کتابش، بابی تحت این عنوان باز می کند که: فی بیان تجرد النفس الناطقه الإنسانیه تجردا تاما عقلیا و کیفیه حدوثها و فیه فصول: فصل (۱) فی أن النفس الناطقه لیست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فی مقدار (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸: ۲۶۰).

معروف جزء لایتجزی است. تعداد زیادی از متکلمان در دورهٔ هشام بن حکم معتقد به جزء لایتجزی یا ذرات غیرقابل تقسیم یا همان نظریه اتم ها بودند (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۳۲). (۱)این دیدگاه که احتمال یونانی بودن آن نیز منتفی نیست (عید نفیسه، ۲۰۱۰: ۲۶۳) مبتنی بر این است که حقیقت انسان عبارت است از ذره ای در بدن که غیر قابل تجزیه است و بقیهٔ اجزای بدن در خدمت آن جزء هستند. (۲)

امامیه و نظریهٔ دوآلیستی واقعی

دیدگاه امامیهٔ نخستین هرچند به دلایلی بعدها دچار تغییرات جدی شد، در این دوره از یک تمایز آشکار نسبت به همهٔ دیدگاه ها برخوردار است. این تمایز غیر از این که مبتنی بر روایات و راهنمایی های امامان امامیه است که از علم لدنی و ماورائی برخوردار بودند (مثلاً نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۲_۲۱۴ و ۲۲۱، ح۱_۳)، مرهون نظریه پردازی شخصیت های عقل گرای برجسته ای همچون هشام بن حکم نیز هست. شاخص برجستهٔ این نظریه آن است که باید میان ساحت های مختلف بحث در حقیقت انسان، تفکیکی اساسی را در نظر بگیریم. بر این اساس، زمانی که دربارهٔ هویت انسان در این دنیا بحث می شود، اشاره به مجموعهٔ کاملی از روح و جسم می شود که در کنار هم و با ترکیبی حقیقی _ نه انضمامی _ حقیقت انسان را تشکیل می دهند. به همین ترتیب، زمانی که از عنصر اصلی انسان بحث می شود، سخن از روح به میان می آید که می تواند با جسم یا بدون آن فاعلیت داشته باشد. این عنصر _ چنانچه خواهد آمد _ می تواند ما به الامتیاز انسان باشد و می تواند نباشد. بدین ترتیب، تا حدی وجه تمایز دیدگاه امامیه روشن می شود.

این دیدگاه که ما ترجیحاً از آن تعبیر به «دوآلیسم واقعی» (۳)می کنیم، در میان عمدهٔ

۱- ظنانی النور در کار مفصل خود با عنوان «نظریه فیزیکی کلام؛ اتم، فاصله و خلأ در کیهان شناسی معتزله بصره» تحلیل مبسوطی از این نظریه ارائه داده است: See: Alnoor, ۱۹۹۴.

۲- اشعری یا کسی که اشعری از او نقل کرده، احتمالاً بین این حقیقت که دیدگاه امامیه درباره بدن ذره ای مربوط به حقیقت بدن است و نه حقیقت انسان، خلط کرده و به همین دلیل، گروه دوم از امامیه را قائل به جزء لایتجزی معرفی کرده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱).

۳- «دوآلیسم واقعی» در برابر دوآلیسمی است که درباره افلاطون (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۹؛ مورفی، ۱۳۹۲: ۱۶۰) یا حتی فلاسفه اسلامی می گویند که بدن را صرفاً ابزار روح و به نوعی فاعل موجَب روح می دانند که عده زیادی تسامحاً از آن تعبیر به دوآلیسم می کنند؛ و هم چنین در برابر دوآلیست بشر بن معتمر و هشام بن عمرو که چنانچه خواهد آمد در عین ترکیب حقیقی روح و بدن، برای هیچ یک از دو طرف (روح یا جسم) اصالت قائل نیستند.

امامیه (۱)رواج داشت و عملاً تا زمان سید مرتضی (م. ۴۳۶ق) مخالفت جدی دربارهٔ آن صورت نگرفت. در دوره امام کاظم علیه السلام طأطریون نیز به این دیدگاه معتقد بودند (۲)و این فرآیند به غیر از گروهی از معتزلیان شیعه شده تا دورهٔ نوبختیان ادامه پیدا کرد تا این که در زمان سید مرتضی دچار چرخش شد (حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۹۵).(۳) تقسیم اشعری در این باره قابل توجه است. دو فرقهٔ اولی که اشعری در نظریهٔ حقیقت انسان در میان امامیه بدان اشاره می کند، مربوط به دوران حضور است که گروه نخست همان نظریهٔ ممتاز امامیه است که مورد نظریه پردازی هشام بن حکم قرار گرفت (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱). گروه دوم نیز آن چنان که گفته شد، ارتباطی به امامیه ندارد. گروه سوم و چهارم مربوط به دوران خود اشعری، یعنی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم در عصر خاندان نوبختی و بعد از ابن راوندی است(۴) که گروه هایی از امامیه، دیگر به قول نظّام و حتی ابوالهذیل متمایل شدند. به عبارت دیگر از بین معتزلیان، یک گروه نظّامی بودند که تئوری نظّامی داشتند و یک گروه ابوالهذیلی بودند که هر دوی این ها در این دورهٔ تاریخی شیعه شدند و از طریق آن ها دیدگاه نظّامیه و ابوالهذیلی به امامیه منتقل شد. این سخن اشعری

ص: ۱۲

۱- دیدگاه هشام بن سالم در بحث استطاعت به اختلافی مبنایی در موضوع حقیقت انسان باز می گردد. هشام بن سالم برخلاف هشام بن حکم در شناختی که از انسان ارائه می دهد، با مؤمن طاق در قول به اصالت جسم هم عقیده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۵: لاشیء الا ـ الاجسام). به همین دلیل، او استطاعت بر فعل را جسمانی و آن را جزئی از انسان می داند (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۳)، نه قوه ای در روح و نفس. بدین ترتیب، سخن هشام بن سالم در باب استطاعت سخنی متمایز، اما در بستر فکری، جریانی فکری است که ظاهراً اعتقادی به ذووجهین بودن حقیقت انسان ندارد. او برخلاف هشام بن حکم که جنبه جسمانی انسان را به عنوان موات و زیرمجموعه ای از جنبه حساس، درّاک و زنده آدمی، یعنی روح می داند (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۰)، معتقد به حیات و قدرت مستقل جسم است. هم چنین نک: روایتی از خود هشام بن سالم در: عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۸۳ که به جسمانی بودن روح در «نفخت فیه من روحی» تصریح شده است.

۲- امام صادق علیه السلام جسد را بر چهار چیز بنا می کند: روح، عقل، خون و نفس و ادامه می دهد که زمانی که روح خارج شد، عقل در پی آن می رود و زمانی که روح چیزی را ببیند، عقل آن چیز را برای روح حفظ می کند و خون و نفس باقی می مانند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۲۹۲، ح۲؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۲۲۶، ح۶۱). بر اساس این روایت به نظر می رسد زمانی که سخن از خروج روح و در پی آن عقل از بدن به میان می آید، دیدگاه تجردانگارانه درباره روح دچار خلل جدی می شود. به هر حال، سند این روایت ــ که سندش در بحارالأنوار به طور کامل آمده، اما در متن چاپ شده خصال افتادگی دارد ــ حاوی دو تن از خاندان طاطری است، زیرا غیر از علی بن حسن طاطری، سعید (سعد) بن محمد نیز آن طور که نجاشی می گوید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۲)، عموی علی بن حسن طاطری است. حسینی زاده به مشابهت دیدگاه طأطریون به بنونوبخت به نقل از نویسنده گمنام خلاصهالنظر اشاره کرده است (حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۹۶ به نقل از: بی نام، ۱۳۸۵: ۸۱).

۳- اسعدی (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲) و خدایاری (خدایاری، ۱۳۹۰: ۸۷) معتقدند، در میان دانشمندان شیعه «سید مرتضی» نخستین کسی است که ایده هیکل مشاهَد را مطرح کرد.

۴- برای مقایسه دیدگاه جسم انگارانه ابن راوندی با سید مرتضی نک: میرزایی، ۱۳۹۲: ۸۰.

در حقیقت به ریشه های نظریهٔ امثال سید مرتضی (م. ۴۳۶ق) (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲) که دیدگاه ابوالهذیلی داشتند اشاره می کند. بدین ترتیب، تمایز آشکار میان امامیهٔ نخستین با اندیشه های دیگر آن دوره و حتی خود امامیه در دوره های میانه تا کنون مشخص می شود. (۱)

دوآلیسمی که امامیه از حقیقت انسان مدنظر داشت، با در کنار هم دیدن مجموعهٔ روایات دربارهٔ حقیقت انسان قابل تحلیل است. غرض ما از تفکیک این روایات جداسازی نتایج آن ها نیست، بلکه مشاهده مجموعهٔ این روایات در کنار هم، ما را با ایدهٔ چندمحوری امامیه آشنا می کند. برخی از این روایت ها به ما واقعیتی از روح را نشان می دهد که جنبه ای کاملاً جسمانی دارد. به طور کلی، روایاتی که صحبت از مفارقت روح از بدن می کنند، خصوصاً به دلیل عدم سنخیت نفس مجرد با جسم، نمی توانند معنایی به جز جدا شدن ماده ای جسمانی (روح) ــ هرچند با خصوصیات متفاوت ــ از ماده ای جسمانی دیگر (بدن) با خصوصیات جسمانی شدیدتر (یا متفاوت) داشته باشند. هم چنین روایاتی که صحبت از متلاشی شدن یا نشدن روح بعد از مفارقت از بدن به میان می آورند یا دربارهٔ اقامت روح در مکان خود (روح محسن در روشنایی و فسحت (وسعت) و روح گنهکار در تنگی و ظلمت) و از همه واضح تر، روایاتی که فرمول جسمانی روح را بیان می کنند (نک: بعد از این)، در این دسته جای می گیرند. گزارشی که ظاهراً نخستین بار در احتجاجات طبرسی (م. ۵۴۸ق) آمده و به نوعی اشعار به جسم انگاری روح دارد و به برجسته کردن بخش جسمانی و الزاماً غیرمجرد روح پرداخته است، بخش عمده ای از این خصوصیات را در بر دارد: مادهٔ روح از خون است و رطوبت جسم و صفای رنگ و صدای خوش و خندهٔ زیاد همگی از خون نشئت می گیرد؛ پس زمانی که خون جامد شد، روح از بدن فارق می شود. این روح همچون باد در مشک، جسم را پر می کند، اما چیزی به وزن آن نمی افزاید (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۴۹ـ۳۵۱). این مفهوم که جسم را پر می کند، ولی چیزی به وزن آن نمی افزاید (ما الآن اطمینان داریم هوا هم وزن دارد)، می تواند تمثیلی برای مخاطب آن دوره و تفهیمی برای مخاطب مدرن تلقی شود که در آن روح در عین برخورداری از کیفیت جسمانی اما چیزی است که فاقد برخی خصوصیات جسم مثل وزن است. روایت مناقب ما را به گونهٔ دیگری با جنبهٔ جسمانی روح مرتبط می کند. این روایت در ابتدا چشم را ابزاری برای دیدن روح در نظر گرفته است؛ «چشم تکه دنبه ای سفید و سیاه است و دیدن، کار روح است نه چشم...

۱- آن طور که محمدتقی سبحانی می گوید، همین نظریه چهارم بعدها به پایه نظری نظریات امثال سید مرتضی و شیخ طوسی و پس از آن غالب متکلمان شیعه تا کنون تبدیل شد (سبحانی، بی تا: ۱۳۳).

وقتی چشم کور می شود، مثل این است که خورشید با تاریکی پوشاند شده باشد؛ همان طور که خورشید کره اش در آسمان است و شعاعش روی زمین پخش می شود. مسکنِ روح در مغز است و شعاعش در تمام بدن پخش می شود و همان طور که با غیبت کُره خورشید، شمس منتفی می شود، با قطع سر نیز دیگر روحی وجود ندارد» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۳۵۳).

گروه های دیگری از روایات نیز توجه ما را به خود جلب می کنند. روایاتی که به روشنی سخن از بقای روح اما باز هم با جنبۀ جسمانی به میان می آورند، می توانند ما را به مفهومی از روح نزدیک کنند که در عین داشتن مفهوم بقا، با تلقی فلاسفه از تجرد روح همسانی ندارد. مثلاً احتجاج به نقل مناظره ای در مقابل زندیقی که به فنای روح بعد از مرگ اعتقاد داشت، می پردازد. زندیق، روح را به چراغی تشبیه می کند که بعد از خاموش شدن نورش رفته و باز نمی گردد؛ به همین ترتیب، بعد از مرگ و مفارقت روح از بدن، دیگر مراجعتی وجود نخواهد داشت. امام بعد از ردّ این تشبیه، تشبیه دیگری به میان آورد: روح به منزلۀ چراغ نیست، «آتش در اجسام ثابت است و نور ذاهب (رونده و غیرثابت) است. روح، جسمی رقیق است که لباسی کثیف بر تن کرده است». روح بعد از مرگ در همان محل فرود بدن (مثلاً قبر) تا زمان بعث باقی می ماند. این مسئله با شرایط مرگ غیرطبیعی، مثل به صلیب کشیده شدن [یا مثلاً خورده شدن به توسط گرگ و...] منافاتی ندارد، چون در این صورت روح (که دیگر معلوم شد جنبۀ جسمانی دارد) در دستان فرشته مرگ (۱)تا زمانی که به زمین بازگردانده شود، به امانت باقی می ماند. این روح هم چنین بعد از این که از قالب خود خارج شد، دچار تلاشی و از هم گسیختگی نمی شود و تا نفخ صور باقی می ماند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۴۹). (۲)در دستۀ دیگری از روایات، روح به معنای جان است. به درستی معلوم نیست آیا روحی که منطقاً شبیه چیزی است که ما آن را جان می دانیم با روحی که بخش دومِ حقیقت انسان است، تفاوت ماهوی دارند یا نه. روح

۱- اگر قبض روح توسط ملکی از ملائکه خداوند انجام می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۹: ۱۸۴، ش۳۰) و روح هم کیفیتی جسمانی دارد، پس باید هم چنین به دنبال سنخیتی متناسب با روح برای فرشته قبض روح هم باشیم. این استدلال به این صورت قابل طرح است: روح جسمانی است، روح توسط یک فرشته از بدن جدا می شود، باید بین قابض و مقبوض سنخیت متناسبی وجود داشته باشد (وگرنه محال اتفاق می افتد)؛ پس فرشته قبض روح هم دارای ماده و جسمانی است.

۲- معلوم نیست چرا گزارش مفصلی که مجلسی در دو جا نقل کرده و هر دو از احتجاج است، یک جا به عنوان سؤال زندیق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۲۱۶) ـ البته از أخبرنی عن السراج ـ و در این جا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۳۳) همان متن به علاوه بخش نخست، به عنوان سؤال هشام بن حکم آمده است؟ احتمالاً روایت از هشام نقل شده و مجلسی خلط کرده است و در حقیقت هشام روایت زندیق را نقل کرده است. هرچند این احتمال که هشام زندیق را به جای خود جا بزند، کاملاً منتفی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۸: ۳۳).

به معنای نخست، از پا وارد بـدن می شود و به پای آدمی جان و قـدرت لازم برای حرکت را می دهد (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۱)؛ در جسـم دمیـده می شـود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۲: ۴۵۴)؛ بـاعث و محرک آدمی اسـت (لاـ روح فیك تحرّکُكَ: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۲: ۴۵۴)؛ و در نهایت زمانی که از بـدن خارج می شود، بیشترین آفات بدنی ظهور پیدا می کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۸: ۴). بدین ترتیب مجموعه هایی از روایات، ذهن ما را با ماهیت جسمانی روح گره می زند.

هرچه باشـد اکنون دیگر می توان بـا وسـعت نظر بهتری، روایـاتی را که مبتنی بر آن دیـدگاه دوآلیستی امامیه (بـدن و روح دو حقیقت در کنـار هم) بیـان شـده است، مورد تحلیـل قرار داد. این روایـات گـاهی نزدیکی بیشتری با دوآلیسم دارنـد. بر اساس روایت تحف العقول (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۳۵۴) روح به عنوان بخشی از ارکان اساسی انسان در کنار نار و نور قرار دارد و بدن آدمی دارای چهار طبع، چهار رکن و چهار سـتون (دعائم) است. روح یکی از این چهار رکن است. خون و مِرَّه (یکی از مزاج هـا) و ریـح و بلغم، طبـایع آدمی و عقـل، سـتون آدمی است که شامـل فهم و حفـظ می شـود. به هر حـال، به همـان ترتیب که خوردن و آشامیـدن آدمی به نار و فهم طعم ها به آب منتسب شـده، تحرک به روح منتسب شده است؛ به طوری که اگر روح نباشـد حرکـات ظـاهری انسان غیرممکن می شود. این حرکـت روح به وسـیلهٔ نفس انجام می شود؛ نفسـی که حرکتش از ریح است. در نتیجه، حرکاتی که از نفس مؤمن سـر می زند، نوری است که مورد تأیید عقل است و آن هایی که از نفس کافر سـر می زنـد، آتشـی است که مورد تأیید نکراء (زیرک شـیطنت آمیز) است. این مفهوم که «انسان با دو شأن دنیایی و آخرتی خلق شـده که شأن دنیـایی آن جسم و شـأن آخرتی آن روح و نور است»، مـا را با همان دو حیثیت پیش گفته در نظریـهٔ دوآلیستی روح گره می زنـد (نـک: ابتـدای بحث نظریـهٔ هشـام). هم چنین این مفهوم که «روح و نور که برخلاف جسم، شأنی آخرتی و آسمانی دارند بعد از مرگ جسد را ترک می کنند و به آسمان می روند»، به روشنی به ما گوشزد می کند که روح نمی تواند فارغ از محـدودیت های مکانی باشد.(۱) گزارش کفایـهٔ الأـثر هرچنـد در بعضـی بخش ها غریب به نظر می آیـد، اما حتی در صورت جعلی بودن می تواند مورد استناد ما قرار بگیرد. جعل روایات نیز به هر صورت و به طور عمده مبتنی

۱- همین روایت در علل الشـرایع هم آمده (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۰۷) و بحارالأنوار نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۱۱۷). سند این روایت در علل الشـرایع این است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُوسَـی بْنِ عِمْرَانَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَـيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ إِسْـمَاعِيلَ بْنِ أَبِی زِيَادٍ السَّكُونِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام .» هم چنین نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶ : ۱۱۷ که خلاصه ای با همین مضمون است.

بر داده هایی بوده است که بعضی از آن ها داده های مفروغ عنه محسوب می شوند؛ «انسان واحدی است که برخلاف خداوند، دو معنایی است و شامل جسم و عرَض و بدن و روح می شود».(1) در این جا به روایت دیگری از کفایة الأثر نیز می توان استناد کرد؛ این روایت از این جهت که عقل را راهبر روح می داند، وجود جنبهٔ دومی را برای انسان روشن می کند که روح نام دارد و با عقل (که احتمالاً جنبهٔ جسمانی دارد) مرتبط است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۰). برخی دیگر از این روایات به طرز لطیف تری به دو جنبه از حقیقت انسان در این دنیا اشاره دارند. وقتی سخن از خلقت روح در کنار مفهوم خلقت جسم در همان روایات یا روایات دیگر به میان می آید، تا حد زیادی به ایدهٔ دوئالیسم نزدیک می شویم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۳، ح۱و۲)؛ خصوصاً این که در این جا روح منتسب به خود خداوند است (همان روایت) که در این صورت روح حیوانی (یا جان) معنا نخواهد داشت. در بعضی موارد، دو مفهوم بدن و روح در کنار هم قرار دارند؛ مثل روایات حاوی این حکم که بعد از دمیده شدن روح در جنین، مبلغ دیهٔ او بالا می رود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۳۴۲). بدین ترتیب به نظر می رسد دیدگاه امامیهٔ نخستین که با هوشیاری توسط متکلم برجسته ای مثل هشام بن حکم به نظریه ای کلامی تبدیل شد، ما را به این واقعیت رهنمون می کند که حقیقت انسان در این دنیا دارای ترکیبی حقیقی از روح و بدن است و البته در ساحت های مختلف دیگر مثل خواب، مرگ، دنیای دیگر یا هر چیزی غیر از آنچه در ظاهر این عالم دیده می شود، می تواند بدون نیاز به هیچ بدنی به فعالیت مدرِکانه بپردازد.

نظریهٔ هشام بن حکم

نظریه ای که هشام بن حکم در تبیین عقلانی انسان شناسی متناظر به روایات به دنبال آن بود، مبتنی بر تفکیکی بود که متکلمان معتزلی در همان دوره و متکلمان دیگر حتی امامیه در دوره های بعد و هم چنین فلاسفه در همهٔ ادوار از آن چشم پوشی می کردند. این تفکیک عبارت بود از چیزی که الآن باید آن را تجدید نظری در صورت مسئله بحث حقیقت انسان تلقی کنیم. بر این اساس، حقیقت و ماهیت انسان در سه ساحت مورد توجه قرار می گیرد: ساحت نخست تمام هویت انسان، ساحت دوم وجه ما به الامتیاز انسان و ساحت سوم عنصر ثابت و اصلی انسان است. در حقیقت، ما با سه مقوله مواجهیم که شاخص تحقق آن سه مقوله با یکدیگر متفاوت است.

۱- خزاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۲: «فاخبرنی عن قولک انه واحد لا شبیه له الیس الله واحدا و الانسان واحدا فوحدانیته اشبهت وحدانیهٔ الانسان فقال صلی الله علیه و آله وسلم الله واحد واحدی المعنی و الانسان واحد ثنوی المعنی جسم و عرض و بدن و روح و انما التشبیه فی المعانی لاغیر.»

است. ساحت نخست، یعنی تمام هویت انسان از دیدگاه متمایز هشام بن حکم عبارت است از روح و بدن به معنای تمام خصوصیاتی که الآن و در این دنیا بخشی از هویت انسان را شکل می دهند، به طوری که اطلاق نام انسان در نظر اول دایر مدار آن خصوصیات است. پاسخ هشام بن حکم به پرسشِ «انسان کیست؟» در این ساحت تمام هویت روح و بدن است (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۰). این پاسخ ما را در این باره که هشام با متکلمانی همچون بُشر و هشام بن عمرو که در ظاهر به حقیقتی ترکیبی برای انسان معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲_۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰، ۳۳۵) دچار اشتباه می کند. اما عبدالجبار به تفاوت دیدگاه هشام بن حکم با هشام بن عمرو و بُشر بدین گونه توجه نشان می دهد که: «لکنه (یعنی هشام بن حکم) یزعم ان الجسد موات» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲_۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰). در واقع عبدالجبار هوشیارانه به این بخش از نظریهٔ هشام که به ما اجازه می دهد در عین ترکیب حقیقی روح و بدن، بخشی از حقیقت انسان را اصلی (که مدرک است و فعال و دراک است) و بخشی را فرعی (موات) به حساب بیاوریم، توجه داشته است. در آیات قرآن نیز وقتی سخن از انسان به میان می آید، تمام خصوصیات انسان جزء حقیقت انسان شمرده می شود؛ لذا در بیان جنبه های جسمانی انسان سخن از خلقت انسان از سلاله ای از طین (گِل خالص) و قرار دادن انسان به صورت نطفه در رحم و تبدیل فرآیندی آن به علقه، مضغه، استخوان و گوشت به میان آمده است که خلق آخَر (دمیدن روح) در مرحلهٔ نهایی قرار دارد (مؤمنون: ۱۲_۱۴) و در جاهای دیگر، سخن از جزئی از حقیقت انسان به میان می آید که اصلی است و با مرگ از بین نمی رود (مثلاً سجده: ۱۱).

بر اساس نظریهٔ هشام بن حکم، ساحت دوم از حقیقت انسان که همان وجه ما به الامتیاز انسان است، برخلاف چیزی که تجردانگاران خود را بدان ملزم می کنند، عقل و حریت اراده است. تجردانگاران برای متمایز کردن انسان از سایر موجودات، خود را ملزم می کنند که به تجرد روح آدمی معتقد شوند، در حالی که وجه ما به الامتیاز انسان از سایر موجودات طبق تعالیم قرآن و روایات، عقل و حریت اراده یا قدرت اراده است و بر این اساس است که انسان برخلاف موجودات دیگر مکلف به تکالیفی می شود. علامه طباطبائی توجه ما را به انواع ادراکاتی که از طریق انسان حاصل می شود و در قرآن بدان اشاره شده است، جلب می کند. این ادراکات که شامل ظن، حسبان، شعور، ذکر، عرفان، فهم، فقه، درایه، یقین، فکر، رأی، زعم، حفظ، حکمت، خبره، شهاده، عقل، قول، فتوا و بصیرت می شود (طباطبائی، بی تا، ۲: ۲۴۷)، همه و همه وجه ما

به الامتیاز انسان است. (1)به همین ترتیب، در روایات امامیه از عقل به عنوان چیزی که مورد امر و نهی یا ثواب و عقاب قرار می گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰، ح۱) یا چیزی که خداوند با آن عبادت می شود یا بهشت به وسیلهٔ آن به دست می آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱، ح۳) سخن به میان آمده است. هم چنین توضیحات تفصیلی عمیقی دربارهٔ عقل در روایت مفصلی که از هشام بن حکم نقل شده است، وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳، ح۱۲). ارادهٔ آدمی نیز از این جهت که با ارادهٔ الهی مورد مقایسه قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹، ح۳) بهتر است به عنوان وجه ممتاز انسان از دیگر موجودات مدنظر قرار بگیرد. ساحت سوم نیز عنصر اصلی انسان است که همان روح است. این روح انسانی، هم واجد عنصر ما به الامتیاز انسان، یعنی عقل و قدرت اراده، و هم واجد اشتراکاتی با موجودات دیگر است. این بخش از نظریهٔ هشام بن حکم این امکان را برای ما فراهم می کند که بگوییم انسان می تواند با حقیقت اصلی اش، همراه با یا بدون چیز دیگری ــ مثل بدن ــ به فعالیت مُدرکانه بپردازد. بنابراین، به نظر می رسد هیچ گاه پاسخ ها درباره سؤال از ماهیت انسان در سنت فلسفی و هم چنین سنت متکلمان معتزلی و متکلمان متأخر امامیه تمییز داده نشده اند، اما امامیهٔ نخستین و در رأس آن ها هشام بن حکم به این موضوع عمیقاً توجه داشتند که باید به پاسخی پرداخت که همه شئون حقیقت انسان را در همهٔ ساحت ها در بر بگیرد.

به هر حال، سخن هشام در پاسخ به پرسش دربارهٔ «عنصر اصلی انسان»، همان چیزی است که در ابتدا ما را در این باره که هشام هم رأی با فلاسفه است، دچار اشتباه می کند. او بعد از معرفی بدن به عنوان جزء موات، با تأکید بسیاری روح را فاعل درک کننده و حساس و پس از آن بلافاصله به عنوان نوری از انوار معرفی می کند: «فالبدن موات و الروح هی الفاعلهٔ الدراکهٔ الحساسهٔ و هی نور من الأنوار» (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱). اگر بدن مرده محسوب شود، پس به آسانی می تواند معادل همان چیزی باشد که تفکر رایج فلسفی معاصر هشام از آن تعبیر به ابزار یا آلت روح می کردند که هیچ اختیاری از خود ندارد و همهٔ حواس جسمانی، مثل چشم و گوش و لامسه نیز در حقیقت هرگز فاعل افعال نیستند و تمام تدابیرِ حتی حسی با روح است.

۱- مجموعه ای از آیات مربوط به عقل و مشتقات آن در قرآن قابل مطالعه و بررسی است؛ مثلاً نک: بقره: ۱۷۰؛ عنکبوت: ۴۳؛ بقره: ۷۳، ۷۵، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۴۲؛ رعد: ۴؛ نحل: ۱۲؛ عنکبوت: ۳۵؛ روم: ۲۴، ۲۸؛ جاثیه: ۲۵؛ حدید: ۱۷؛ آل عمران: ۱۱۷؛ نور: ۶۱؛ مؤمنون: ۸۰؛ یس: ۶۸؛ یوسف: ۲؛ انعام: ۱۵۱؛ ملک: ۱۰؛ فرقان: ۴۴؛ حج: ۴۶. مبینی در مقاله «عقل در قرآن» به تحلیل این آیات پرداخته است (مبینی، ۱۳۸۰: ۹۰).

اما مجموعهٔ نظام متکاملی که هشام از حقیقت انسان ارائه می دهد، ما را با این واقعیت مواجه می کند که هرچند هشام دربارهٔ حقیقت انسان جسم انگار نیست، اما هرگز تمایلی هم به تجردانگاری فلسفی ندارد. بخش مهمی از نظریهٔ هشام از میان مناظرهٔ مهم بین هشام بن حکم و شاگرد معتزلی اش نظّام دربارهٔ روح، قابل بازیابی است (نک: مقدسی، بی تا، ۲: ۱۲۳_۱۲۴). (۱)پرسش اولی که نظّام از هشام بن حکم مطرح می کند، روشن می کند که نظّام این پیش فرض را در مورد استادش هشام بن حکم در نظر دارد که هشام روح را در حالتی نزدیک به تجرد می داند، زیرا نظّام (به گونه ای که معلوم است می داند در دیدگاه هشام، روح دو حالت دارد که در یکی انشغال به جسد دارد و در دیگری از استخدام جسد برای ادراک دست می کشد) زیرکانه از هشام می پرسد: چگونه تصور می کنی که روح در حالت عدم استخدام جسد می تواند اشخاص و اَشکال را درک کند؟ هشام در پاسخ به این پرسشِ نظّام، با دقت فراوانی به بیان تفاوت هایی از جسم و روح می پردازد که روح را چند پله از جسم بالاتر می برد. او تأکید می کند که جسم محل تضاد است؛ تضادی که یکی از دو سوی آن _ که سکون باشد (مثل خواب که در آن جسم ساکن است) _ ادراک را زایل می کند، اما روح نمی تواند تضاد داشته باشد و سکون در آن راه ندارد، چون قوه ای است که _ همان طور که اشعری هم اشاره کرد(۲) _ همیشه زنده و ذاتاً درّاک است و خود می تواند این درک را انجام دهد. به هر صورت، در جسم اگر یکی از حواس به هر دلیل (مثلاً_ خواب) ساکن بشود و از فعالیت بیفتد، ادراک از بین می رود، اما در روح وقتی از بدن جدا می شود، دیگر انشغالی به بدن ندارد، بلکه خودش حساس، درّاک و فاعل است و حالت سکون ندارد.

بدین ترتیب، نظریهٔ هشام به دنبال تبیین نوعی تجرد نسبی برای روح است. این بخش از تئوری هشام در پرسش دوم نظّام قابل بازیابی است، زیرا هشام در پاسخ به آن، توجه ما را به خصوصیت دیگری از روح، یعنی انبساط و ارتفاع جلب می کند که با قوّت زیادی با مفهوم مجرد نسبی گره می خورد. این خصوصیت نیز همانند عدم تضاد که در بالا_ گفته شد، بسیاری از محدودیت های جسم را از روح سلب می کند، زیرا برخلاف جسم _ که بر اساس روایت کلینی از شخص هشام، قوهٔ باصره در مواجهه با حجاب و پرده ها، قدرت انفاذ را از دست می دهد و در نتیجه نور به محل قبلی باز می گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹) _ روح از طریق هیچ مانعی از

۱- برای ترجمه ناقصی از این مناظره نک: مقدسی، ۱۳۷۴، ۱: ۳۴۹_۳۵۰. این مترجم در پایان ترجمه می گوید: «ظاهراً متن افتادگی دارد.» به نظر می رسد، مترجم گران قدر، مطلب را متوجه نشده است.

۲- «الروح هی الفاعلهٔ الدراکهٔ الحساسهٔ» (اشعری، ۱۹۸۰: ۶۱)

نظر دیـد محدود نمی شود، زیرا روح انبساط و ارتفاع پیدا می کند و از آن مانع یا حجاب بالا می رود. ضـمناً هشام، نظّام را به نکتهٔ دیگری نیز تـوجه می دهـد و آن این که تصـور نکن این ادراک روح به صورت توهم و تقـدیر و در حـالت انفرادی (به تنهایی) است، بلکه این ادراک روح دقیقاً به همان صورتی است که از طریق حواس بـدن انجام می شد؛ یعنی ملامسـتاً و حسـاً آن هم علی الاجتماع (با محسوس)، نه به طور انفرادی. به عبارت دیگر، روح به تنهایی ــ و بدون استفاده از جسد ــ می تواند به همان گونه صاحبِ درک شود که اگر با بدن همراه بود، می توانست. بدین ترتیب، انسان شناسی ویژهٔ هشام بن حکم که با دقت زیادی از آموزه های قرآن و اهل بیت علیهم السـلام اقتباس شده و هیچ نسـبتی با روح مجرد فلاسـفه ندارد، مشـخص می شود؛ زیرا هشام تأکید می کند که روح شـیء ملموس را نه توهماً و تقدیراً و با صورت سازی، بلکه خودش را آن هم در جای خودش درک می کند و به همین ترتیب، حس را بدون این که حواس ظاهری در کار باشد و جسـمی در کار باشد، درک می کنـد. نتیجه این که ــ برخلاف تصور بعضـی که هشام را قائل به نظریه فلسـفی تجرد روح می پندارند ــ این از امتیازات هشام است که او برای بدن نیز همانند روح به عنوان جزئی از حقیقت انسان اعتبار قائل است. علاوه بر نقل قول نه چندان معتبری که عبـدالجبار از ابن راونـدی دربارهٔ هشام انجام می دهد (قاضـی عبدالجبار، ۱۹۶۲ــ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰)، سـخن شیخ مفید نیز ــ در بـدو نظر ــ تردیدی باقی نمی گذارد که هشام قائل به روح با قید تجرد فلسـفی است. ظاهراً منشأ این اشـتباه، برداشت نادرستی است که از دیدگاه هشام و هم چنین فلاسـفه به دست مفید و پس از آن از سـخنان شـیخ مفید به دست دیگران صورت گرفته است.(۱)

بنـابراین، در جمع بنـدی نهـایی از نظریـهٔ هشـام بن حکم خاطرنشان می شود که بایـد بین سه ساحت تفکیک کنیم. زمانی که انسان را با هویت این جهانی اش و در حالت عادی که می شناسـیم مدنظر قرار می دهیم، حقیقت انسان ترکیبی از روح و بدن است؛ ترکیبی حقیقی نه انضـمامی. حقیقی است به این معنا که حقیقتاً روح بدن را زنده می کند. بدن بدون روح، موات است (مثل سـنگ) و به میزانی که روح در آن حضور پیدا می کند، واجد خصوصیات روح می شود؛ یعنی ادراک، زندگی، اراده و حریت که همهٔ این ها اولاً برای روح است. این به این معنا نیست که روح زنده و بدن مرده است، بلکه زمانی که روح در بدن حضور پیـدا می کند، بدن خودش زنده می شود و خودش حقیقتاً مدرِک می شود. وقتی می گوییم شخصـی اراده دارد، یعنی همین دست او و همین انگشت های او که کاری را انجام می دهد صاحب اراده است، هرچند این اراده و قدرت

۱- محمدتقی سبحانی، اشتباهی را که دیگران درباره مفید و مفید درباره هشام درباره حقیقت انسان مرتکب شده اند، با دقت بررسی کرده است (سبحانی، بی تا: ۱۴۴ به بعد).

به تبع روح باشـد. روح انسان ــ آن طور که فلاسـفه می گوینـد ــ جسم را عصا نمی کنـد، بلکه جسم بخشـی از هویت انسان است. بـدین ترتیب، بهتر است نسبت روح و جسم را به آهنی که گـداخته شـده و به حـدی می رسـد که تمـام آهن تبـدیل به آتش می شود تشبیه کنیم؛ دیگر آهن و آتشـی در کار نیست، بلکه آنچه موجود است «آهنِ آتشین» است. در ساحت دوم که وجه مـا به الامتیاز انسان، یعنی عقل و اراده است، باز هم این وجه ما به الامتیاز اولاً به روح داده می شود، زیرا در ساحت سوم دیگر مـاجرا از ایـن قرار است که مـا به روح به عنـوان بخش اصـلی و مسـتقل حقیقت انسـان نگـاه می کنیم. این بخش اصـلی هرچنـد مجرد است، اما مجرد نسبی است؛ بـدین معنا که دارای بُعـد و کمیت و کیفیت و حرکت و نقل و انتقال است، اما نه از نوعی که در این دنیـا می شناسـیم. مثلاًـ بُعـد دارد، اما نه بُعـدی که ما در این دنیا داریم؛ لـذا خیلی راحت تر از این دنیا در آن تـداخل صورت می گیرد. تعبیر هشام دربارهٔ روح که می گویـد: نور من الأنوار (اشـعری، ۱۹۸۰: ۶۱)، به همین موضوع اشاره دارد که روح که حیات و ادراک از آنِ اوست، از کثافت و تاریکی این دنیا بهره ای نـدارد؛ نوعی تجرید و مفهوم فرامادی که خصوصیات این دنیا با این ویژگی ها را ندارد.

نظریـات هشام بن حکم همچون زنجیر به یکـدیگر متصـلند. این اتصال زنجیروار در این جا نیز قابل بازیابی است. اگر از هشام دربارهٔ حد داشـتن یا نداشـتن روح سؤال کنیم، ممکن است توجه ما را به نظریه ای که دربارهٔ خداوند ارائه داد جلب کند: این که خدا جسم است، اما نه مثل اجسام دیگر (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۱). این جا نیز از هشام بعید نیست که بگوید روح جسمی است، اما نه مثل جسم بـدن؛ به این معنا که اگر دربارهٔ خداونـد می گفت جسم است و حـد و تعین دارد، اما نه حـد و تعینی همچون تعین های این اجسام که می شناسـیم، این جا به طریق اولی از او برمی آید که بگوید جسـمی است که با چیزی که ما از جسم می دانیم متفـاوت است؛ روح نوری از انوار است. خاصـیت انبساط و ارتفاعی که هشام برای روح در مناظره نظّام بیان کرد نیز به همین نور بودن او و ارتبـاط پیـدا می کنـد. از همین جـا می توانیم به حدسـی قوی دست پیـدا کنیم که نظّـام هم که سـخن از «جسم لطیف» می کرد، به دنبـال تـبیین چیزی بود که از اسـتادش هشـام بن حکم دربـارهٔ روح به دست آورده بود. از این منظر احتمالاًـ جسـم لطیـف نظّـام همـان چیزی است که تمـام خصوصـیات چیزی که مـا بر آن اطلاـق جسم می کنیم را دارد، امـا با خصوصـیتی که برای مـا در این عـالَم قابـل درک نیست. تنهـا تفاوت نظّام با هشام در این است که نظّام در نهایت صـرفاً یگانه انگار است، در حالی که هشام بن حکم به این نکته توجه دارد که یگانه انگاری در حقیقتِ انسان با دوگانه انگاری در هویتِ این جهـانی انسـان به نحو کاملاًـ صـحیحی قابـل جمع است. تمایز نظریـهٔ هشام با نظّام همین جمع میان دوگانه انگاری و یگانه انگاری حقیقت انسان است. بدین

ترتیب، هشام در جایگاه متکلم امامیِ عصر حضور، در راستای روایات _ علاوه بر مقابله با معتقدان به جسمانی بودن حقیقت انسان _ در مقابل دو گروه دیگر نیز قرار داشت که یکی از آن ها _ که در رأسش نظّام بود _ در عین این که قائل به روح بودند، اما بدن را جزئی از حقیقت انسان نمی دانستند (۱)و گروه دیگری (همچون بشر بن معتمر و هشام بن عمرو (۲)) که در عین این که حقیقت انسان را ترکیبی از روح و بدن می دانستند، اما امکان استقلالی را که هشام برای روح فراهم می کرد، در نظر نداشتند.

نتایج

در دوران نخستینِ شکل گیری کلام اسلامی باید از چهار نظریهٔ اساسی دربارهٔ موضوع حقیقت انسان یاد کرد. نظریهٔ امامیهٔ نخستین که نظریه ای ممتاز و جریان ساز به شمار می رود، موضوع بحث این پژوهش است. نظریهٔ امامیهٔ نخستین که ما ترجیحاً از آن به «دوآلیسم واقعی» تعبیر می کنیم، در میان عمدهٔ امامیه رواج داشت و عملاً تا زمان سید مرتضی مخالفت جدی درباره آن صورت نگرفت. از این منظر، حقیقت انسان عبارت است از ترکیبی حقیقی از روح و جسم؛ به طوری که هم جسم و هم روح به نحو ترکیب حقیقی مدنظر قرار می گیرند؛ هرچند در نهایت، اصالت با روح است. این روح که به هر حال عاری از تجرد فلسفی است، گونهٔ خاصی از جسم محسوب می شود. این روح در ساحت های مختلف دیگر مثل خواب، مرگ، دنیای دیگر یا هر چیزی غیر از آنچه در این عالم دیده می شود، می تواند بدون نیاز به هیچ چیز دیگری _ مثلاً بدن _ به فعالیت مُدرِکانه بپردازد.

نظریهٔ هشام بن حکم در این میان به عنوان کسی که به نحو دقیقی این روایات را مورد ارزیابی و تبیین عقلانی قرار داد، هرگز قابل چشم پوشی نیست. نظریهٔ تأثیرگذار او مبتنی بر

۱- شخصیت هایی همچون خابط، فضل حدثی، بکر بن اخت عبدالله و پیروانشان که از نظریه نظّام در حقیقت انسان پیروی می کردند. اسفراینی به اعتقاد خابط درباره ی روح تصریح کرده است؛ اسفراینی، بی تا: ۱۱۵: و کان یقول ان الانسان فی الحقیقه هو الروح الخ. خابط و فضل حدثی (حدئی) هر دو شاگرد نظام بوده اند. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲: ۱۵۰. ظاهرا هر دو قائل به تناسخ بوده اند: راجع به خابط نک: اسفراینی، بی تا: ۱۱۴ و راجع به حدثی نک: مشکور، همانجا. هم چنین نک: اسفراینی، بی تا: ۹۲ س اول که بکر بن اخت عبدالواحد را سرسلسله فرقه ای با نام بکریه معرفی می کند. بکر در دوران نظّام می زیسته و با عقیده نظّام که حقیقت انسان روح است نه بدن موافقت داشته است: کان فی ایام النّظّام و کان یوافقه فی قوله ان الانسان هو الروح لا هذا القالب الذی تکون منه الروح.

۲- قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲_۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۰: حکی عن بشر بن المعتمر أنه: هـذا الجسد الظاهر و الروح الّذی یحیا به، و هما بمجموعهما حیّان ... و حکی عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المعتمر، لکنه کان یجعل الأعراض التی لا یکون الإنسان إلّا بها من أحد قسمی الإنسان.

تفکیکی بود که متکلمان معتزلی در همان دوره و متکلمان دیگر حتی امامیه در دوره های بعد بدان توجه نداشتند. بر اساس این نظریه، حقیقت و ماهیت انسان در سه ساحت مورد توجه قرار می گیرد: نخست تمام هویت انسان، دوم وجه ما به الامتیاز انسان و سوم عنصر ثابت و اصلی انسان. ساحت نخست عبارت است از روح و بدن به معنای تمام خصوصیاتی که در این دنیا هویت انسان را شکل می دهند، به طوری که اطلاق نام «انسان» در نظر او دایر مدار آن خصوصیات است. ساحت دوم که وجه ما به الامتیاز انسان است، عقل و حریت اراده است که در آیات و روایات بر آن تأکید شده است. و ساحت سوم، عنصر اصلی حقیقت انسان است که بدون این که به چیز دیگری ــ مثلاً بدن ــ نیاز داشته باشد، به فعالیت مُدرکانه می پردازد و دارای احساس است.

بنابراین، نظریهٔ هشام بن حکم سه امکان را برای ما فراهم می کند؛

امکان نخست این که، تمام هویت این دنیایی انسان شامل ترکیبی حقیقی از روح و بدن به رسمیت شناخته می شود. این امکان ما را از اِشکال اساسی نظریه های تجرد روح فلسفی که بدن را از اساس به حاشیه می برند، می رهاند.

امکان دومی که نظریهٔ هشام برای ما فراهم می کند، اصلی و فرعی کردن حقیقت انسان است؛ به طوری که اصالت انسان به روح ــ به عنوان بخش زنده و حساس و درّاک ــ داده می شود.

امکان سوم نظریهٔ هشام این است که انسان با حقیقت اصلی اش می تواند همراه با چیز دیگری ــ مثل بدن ــ یا بدون آن به فعالیت بپردازد.

امکان دوم و سوم در نظریات شخصیت هایی همچون بُشر بن معتمر و هشام بن عمرو چشم پوشی شده است. در نظریهٔ مختار امامیه نخستین، هر سه ویژگی قابل جمع است. مادامی که روح در بدن انسان است، حقیقت انسان عبارت از تمام این هویت شامل روح و جسم است؛ آن هم نه به صورتی که بدن عصا یا کشتی برای روح و روح عصازننده یا کشتی بان جسم باشد، بلکه بدن در این جا بخشی از حقیقت انسان است که با روح کاملاً اتحاد دارد. در عین حال همین بدن می تواند از کار بیفتد و روح، لگام همهٔ امور را در دست بگیرد. این کار در حالت هایی مثل خواب یا انخلاع روح ممکن است اتفاق بیفتد.

منابع

اشاره

۱.ابن الملاحمی خوارزمی، رکن الـدین، (۱۳۸۶)، کتاب الفائق فی اصول الـدین، تحقیق و مقـدمه: مارتین مکدرموت و ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۲.________________، (۱۳۸۷)، تحفـة المتکلمین فی الرد علی الفلاسـفه، تحقیق و مقـدمه: حسن انصـاری ـ ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۳.________________، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمـد فی اصول الـدین، تحقیق و تقـدیم: ویلفرد مادلونگ، آلمان، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۴.ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

الابن شهرآشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب ، قم، علامه.

۶.اسعدی، علیرضا، (۱۳۸۹)، «نفس و معاد از دیدگاه سید مرتضی»، نقد و نظر، ش۶۰.

۷.اسفراینی، ابوالمظفر(بی تا)، التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره، المکتبة الازهریة للتراث.

۸.افضلی، علی، (۱۳۸۷)، «نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسئله رابطه نفس و بدن»، فصلنامه فلسفه، ش۲.

ـ۶______________، (۱۳۹۰)، «اقسـام بـدن و نقش آن هـا در دنیـا، برزخ و قیـامت»، فصـلنامه علوم حـدیث، شـماره هـای ۵۹ـ۶۰.

۱۰.افلاطون، (۲۵۳۷)، دوره آثار افلاطون (ج۲)، ترجمه: محمدحسن لطفی ـ رضا کاویانی، تهران، شـرکت سـهامی انتشارات خوارزمی.

۱۱.برنجکار، رضا و علی نقی خدایاری، (۱۳۹۰)، انسان شناسی اسلامی، قم، دفتر نشر معارف.

۱۲.بی نام، (۱۳۸۵)، خلاصة النظر، زیر نظر زابینه اشـمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران، مؤسـسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۳.پیری، علی و فرمـان ایسـماعیلوف، (۱۳۹۰)، «بررسـی تطبیقی رابطه نفس و بـدن از دیـدگاه ملاصـدرا و برگسون»، انسـان پژوهی دینی، ش۲۶.

۱۴.حـاجی سـیدجوادی، فاطمه سادات، (۱۳۸۲)، خلقت روح در قرآن و روایـات، پایـان نـامه کارشناسـی ارشـد دانشـگاه آزاد

اسلامی واحد تهران مرکزی، رشته الهیات (راهنما: دکتر عباس همامی، مشاور: دکتر مجید معارف _ پایان نامه ش ۶۷۲پ، کتابخانه دارالحدیث).

۱۵.حسینی زاده، سیدعلی، (۱۳۹۲)، «مقایسه اندیشه های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، تحقیقات کلامی، قم، ش۲.

۱۶.خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا.

۱۷.خاتمی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «موضع ویتگنشتاین در باب علوم معرفتی»، مجله فلسفه، ش۱۲.

ص: ۲۴

۱۸.خدایاری، علی نقی، (۱۳۹۰)، «نظریه هـای نفس شناسـی متکلمـان امامی سـده های میانی و کارکرد آن ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱.

۱۹.خیاط معتزلی، ابوالحسین، (۱۹۹۳)، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراونـدی الملحـد، تحقیق: الدکتور نیبریج، قاهره، مکتبة الدار العربیة للکتاب ــ بیروت، اوراق شروقیه.

۲۰.سـبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، «اسـماء و صـفات خداونـد»، دانشـنامه امـام علی علیه السـلام ، تهران، پژوهشـگاه فرهنـگ و اندیشه اسلامی.

۲۱.ـــــــــــــــــــــــ، (بی تـا)، مـدرسه کلامـی کـوفه در دوره نظریـه پردازی، تـدوین: حسـین نعیم آبـادی (در دست چاپ).

۲۲.سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)،الذخیره، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۳.ـــــــــــــــــــــــ، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضـی، تحقیـق: سـید مهـدی رجـایی، قم، دارالقرآن الکریم.

۲۴.شهرستانی، ابوالفتح، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، شریف رضی.

۲۵.شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

۲۶.صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲)، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۲۷.ـــــــــــــــــــــــ، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.

۲۸.طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۲۹.طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، تصحیح: محمدباقر خرسان، مشهد، نشر مرتضی.

۳۰.طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.

۳۱.علم الهدی، سـیدعلی، (۱۳۸۹)، نقـد و بررسـی دیـدگاه فیلیپ کلاـیتون در بـاب نفس از دیـدگاه هـای ملاصـدرا و علامه طباطبائی، پایان نامه ارشـد دانشـگاه ادیان، رشـته دین شناسـی (اسـتاد راهنما: دکتر محمـد لگنهاوزن، مشاور: دکتر محمـدتقی فعالی).

۳۲.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.

۳۳.عیـد نفیسه، محمود محمد، (۲۰۱۰)، اثر الفلسـفة الیونانیـة فی علم الکلاـم الاسـلامی حتی القرن السادس الهجری، سوریه ــ

لبنان، دار النوادر.

۳۴.فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبين، تحقيق: سيدمهدی رجايی، قم، کتابخانه آيت الله مرعشی نجفی.

۳۵.فان اس، جوزف، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم هجری، ترجمه ای فارسی چاپ نشده از:

Van Ess, Josef, Theologie Und Gesellschaft Im ۲. Und ۳. Jahrhundert Hidschra, Berline, New York; Walter De Gruyter, ۱۹۹۱, ۷۱.

۳۶.قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲_۱۹۶۵)، المغنی، تحقيق: جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصريه.

۳۷.________________، (۱۹۷۲)، المنيۀ و الأمل، تحقيق: سامی نشار _ عصام الدين محمد، اسکندريه، دارالمطبوعات الجامعيه.

۳۸.قمی، علی ابن ابراهيم، (۱۴۰۴ق)، تفسير قمی، تصحيح: طيب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب.

۳۹.کاپلستون، فردريک، (۱۳۸۰)، تاريخ فلسفه (جلد اول _ يونان و روم)، ترجمه: جلال الدين مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی _ فرهنگی و سروش.

۴۰.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۱.مبینی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، «عقل در قرآن»، مجله معرفت، ش ۴۸.

۴۲.محبی، فرزاد، (بی تا)، مقایسه نفس از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب تفکیک، پایان نامه ارشد گرایش فلسفه (استاد راهنما: دکتر محمدمهدی گرجیان، مشاوران: دکتر احمد بهشتی و دکتر رضا برنجکار)، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام .

۴۳.مروارید، میرزاحسینعلی، (۱۳۸۳)، مبدأ و معاد در مکتب اهل بیت، ترجمه: ابوالقاسم تجری گلستانی، قم، دارالعلم.

۴۴.مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۴۵.مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۴۶.مقدسی معتزلی، (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.

۴۷.________________، (بی تا)، البدء و التاریخ، بور سعید، مکتبة الثقافة الدینیه.

۴۸.مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۴۹.ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.

۵۰.مورفی، ننسی، (۱۳۹۲)، «آیا مسیحیان به نفس نیاز دارند؟ رویکردهای مبتنی بر الهیات و کتاب مقدس درباره طبیعت انسان»، ترجمه: ذوالفقار ناصری، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵۱.میرزایی، عباس، ۱۳۹۲، «رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده (با تأکید بر سید مرتضی، ابن راوندی و ابوعیسی وراق)»، تحقیقات کلامی، قم، ش۲.

۵۲.نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.

۵۳.یوسفی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، رساله دکتری گرایش حکمت متعالیه، مؤسسه امام خمینی(ره) (راهنما: استاد فیاضی، مشاور: استاد معلمی و برنجکار، شماره ۱۹۱۲پ از کتابخانه علوم حدیث، بخش پایان نامه ها).

Point

۵۴.Clayton, Philip, (۲۰۰۴), Mind and Emergence _ From Quantum to sciousness, New York, Oxford University Press.

۵۵. Dhanani, Alnoor, (۱۹۹۴), Physical theory of Kalam, Atoms, space, and Void in Basrian cosmology, Brill, Leiden, new York.

۵۶. Haskker, (۲۰۰۰), P.S.M "on Wittgenstein on cognitive Sciences", Philosophy, vd.

۵۷. Lakoff, George _ Johnson, Mark, (۱۹۹۹), The Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought, New York, US.

۵۸. W.E.M, (۱۹۹۹), Soul, The Cambridge dictionary of Philosophy, sed edition, UK, Cambridge University Press.

۵۹. Skirry, Justin, René Descartes: The Mind_Body Distinction, in: IEP (Internet Encyclopedia of Philosophy).

۶۰. Descartes, Rene, (۱۹۸۴_۱۹۹۱), (CSM) The Philosophical Writings of Descartes, ۳ vols., trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.

ص: ۲۶

بررسی دیدگاه متکلمان امامیه دربارهٔ گسترهٔ علم امام با تکیه بر روایات / محمد حسین فاریاب

اشاره

محمدحسین فاریاب (۱)

تاریخ دریافت: ۲۹/۰۵/۱۳۹۴

تاریخ تأیید: ۰۲/۰۹/۱۳۹۴

چکیده

مسئلهٔ «علم امام» از دل مشغولی های متکلمان امامیه در طول تاریخ بوده است. این مسئله، خود دارای ریزموضوعاتی مانند: ماهیت علم امام، منابع علم امام و گسترهٔ علم امام است. نوشتهٔ حاضر، به بررسی گسترهٔ علم امام می پردازد. نگارنده ابتدا نظریات نسل طلایی کلام شیعه، یعنی بزرگان سه مکتب کلامی بغداد، ری و حلّه را تبیین کرده و آن گاه به بررسی دیدگاه آن ها پرداخته است. متکلمان امامیه در سه مکتب یادشده، به طور عمده بر ضرورت علم به دین برای امام تأکید کرده اند و دربارهٔ فراتر از آن، با احتیاط سخن گفته اند. به نظر می رسد عقل به راحتی، ضرورت داشتن علومی را که امام برای انجام وظایفش به آن نیاز دارد اثبات می کند، اما نسبت به فراتر از آن، تنها مرجع حل اختلاف، روایات معصومان علیهم السلام است. بر اساس روایات معتبر، امام چنین نیست که بالفعل همه چیز را بداند، اما اگر اراده کند و بخواهد، خداوند او را آگاه می سازد.

واژگان کلیدی

علم امام، متکلمان، بغداد، ری، حلّه، گسترهٔ علم.

۱- استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

مقدمه

گسترهٔ علم امام از جمله موضوعات بسیار چالش برانگیز در تاریخ تفکر امامیه بوده است. این اختلافات هم در گذشته و هم در دوران معاصر قابل ردیابی است. این اختلافات گاه موجب شده تا مخالفان و موافقان، همدیگر را به غلو یا تقصیر در حقّ امامان علیهم السلام متهم کنند! (در این باره ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵.) این مهم، کافی است تا پرده از ضرورت این مسئله بردارد.

در این میان به نظر می رسد یکی از راه های اطمینان زا برای رسیدن به حقیقت در این عرصه، مراجعه به روایات است تا دانسته شود که امامان علیهم السلام خود را چگونه معرفی کرده اند. با وجود این، روایات نیز گاه چنانند که در نگاه نخستین به آن ها، تعارض نما هستند و این امر، دشواری مسئله را دوچندان کرده تا بتواند به درستی از عهدهٔ حلّ این تعارض بدوی برآید.

نگارنده در این پژوهش، برای آشنایی با برخی دیدگاه های متکلمان امامیه، از میان تاریخ کلام امامیه، طلایی ترین دورهٔ زمانی تاریخ کلام امامیه، یعنی قرن چهارم تا هشتم را برگزیده است. آن گاه به بررسی این دیدگاه ها یا تکیه بر روایات معتبر پرداخته، تا از یک سو درستی یا نادرستی دیدگاه متکلمان در آن دورهٔ زمانی روشن گردد و هم حقیقت ماجرا با مراجعه به سخن معصومان علیهم السلام ارائه شود.

چنان که گفته شد، در این تحقیق، ابتدا دیدگاه متکلمان امامیه از قرن چهارم تا قرن نهم، یعنی از شیخ مفید تا فاضل مقداد را بررسی می کنیم. این متکلمان، متعلق به سه مکتب کلامی بغداد، ری و حلّه هستند. شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراجکی و شیخ طوسی از مکتب بغداد هستند. از سوی دیگر، عبدالجلیل قزوینی و سدیدالدین حمصی از مکتب ری و خواجه نصیرالدین طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد نیز از نام داران مکتب کلامی حله به شمار می روند.

شاید این پرسش مطرح شود که دلیل این بُرش تاریخی در کلام امامیه از سوی نگارنده چه بوده است؟ می توانستیم نظر متکلمان امامیه را از ابتدا تا دوران معاصر بررسی کنیم، اما طبیعی است که بررسی دیدگاه تمام متکلمان ــ با توجه به فراوانی آن ها ــ در یک مقاله که هیچ، در یک رساله نیز شاید ممکن نباشد؛ از این رو، ناگزیر باید دست به انتخاب آن ها زد. در این راستا، متکلمی که می تواند در دایرهٔ بحثمان بگنجد، دست کم باید یک یا دو مؤلفه را داشته باشد:

الف . نخست آن که کار متکلمانه ــ یعنی استدلال و نظریه پردازی ــ کرده باشد، نه صرفاً نقل روایت.

ب . در علم کلام به عنوان یک استوانه و رکن به شمار آید، به گونه ای که بر آیندگان تأثیرگذار باشد.

در این میان، به نظر می رسد که متکلمان سه مکتب کلامی بغداد، ری و حلّه از قرن چهارم تا نهم دارای برخی یا تمام این ویژگی ها هستند. با نگاهی به آثار و دیدگاه های ایشان در عرصه های مختلف کلام و نیز مشاهدهٔ دیدگاه های دیگر متکلمان در قرون بعدی، برایمان روشن می شود که تا چه اندازه آثار و دیدگاه های متکلمان این سه مکتب، مورد توجه متکلمان متأخر بوده است. برای نمونه، کتاب هایی همچون اوائل المقالات شیخ مفید، الذخیرة فی علم الکلام و نیز الشافی فی الامامة نوشتهٔ سید مرتضی هنوز مورد توجه محققان شیعه و سنی است. المنقذ من التقلید نوشتهٔ سدیدالدین حمصی از معدود میراث های کلامی قرن ششم هجری در ری است. برخی آثار کلامی قرن هفتم تا نهم هجری مانند تجرید الاعتقاد نوشتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، کشف المراد نوشتهٔ علامه حلّی و شرح باب حادی عشر علامه حلّی تا بدین روز در حوزه های علمیه تدریس می شود. این مختصر، کافی است تا بدانیم قرن چهارم تا نهم از قرون طلایی کلام امامیه به شمار می آید و با اندک جست وجوی تاریخی می توان به این نتیجه رسید که مکاتب کلامی در ادامه، بسیار به دیدگاه ایشان توجه داشته اند. مجموعهٔ این عوامل، موجب شده تا از میان متکلمان امامیه، بررسی دیدگاه های متکلمان سه مکتب بغداد، ری و حلّه مورد توجه نگارنده قرار گیرد.

امروزه به تدریج محققان به تدوین نوشته هایی در باب مسائل مربوط به علم امام روی آورده-اند که کتاب ماهیت علم امام نوشتهٔ سیدعلی هاشمی، کتاب علم امام نوشتهٔ محمدحسن نادم و نیز کتاب علم امام نوشتهٔ علی شیروانی از این قبیلند. با وجود این، آنچه نویسنده در این تحقیق در دستور کار قرار داده، در این کتاب ها دیده نمی شود.

پرسش اصلی در این مقاله آن است که آیا دست آورد متکلمان در حوزهٔ علم امام همان است که از روایات برداشت می شود؟ فرضیهٔ نویسنده آن است که رویکرد عقلی متکلمان به مسائل کلامی مانع از نگاه همه جانبه آن ها به روایات شده است؛ از این رو، رویکردی حداقلی به مسئلهٔ علم امام در نظریات آن ها دیده می شود، حال آن که نگاهی فراگیر به روایات نشان از جایگاه والای علمی آن ها دارد.

۱. نظریهٔ علم امام از مفید تا فاضل مقداد

اشاره

نخستین مکتبی که باید به تبیین دیدگاه آن بپردازیم، مکتب کلامی بغداد است که متکلمان نام دار آن در قرن چهارم و پنجم می زیستند.

۱_۱. علم امام در مکتب بغداد

اشاره

اهمیت مکتب بغداد را دانستیم. افزون بر آنچه گفتیم، بغداد به طور خاص اهمیتی ویژه دارد، چراکه نخستین جوامع کلامی شیعه را می توان در بغداد جست وجو کرد.

اینک باید نظریهٔ علم امام را از نظرگاه بزرگان آن مکتب جویا شویم:

یکم: شیخ مفید (۴۱۳ق)

اشاره

دیدگاه شیخ مفید درباره علم امام را می توان در چند گزاره خلاصه کرد:

۱

امامیه هم داستانند که امام باید پس از تصدی منصب امامت، به احکام و معارف دین عالم باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۹).

۲

روایات مستفیضه ای بر ثبوت علم امامان پاک علیهم السلام به امور غیبی وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۱: ۳۱۳) که البته این علوم به نحو مستفاد _ و نه ذاتی _ هستند (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۷).

۳

این که گفته شود امام همه چیز را می داند، ادعایی بدون دلیل است (مفید، ۱۴۱۳ق (ه_): ۶۹).

۴

آگاهی امام از امور غیردینی، ضروری نیست، ولی امری ممکن و واقع است و به مصلحت و لطف خداوند بستگی دارد؛ برای نمونه، این که بگوییم امام، عالم به باطن انسان هاست، خطاست؛ امام همچون مردم ظواهر را می دانند و اگر هم عالم به باطن

کسی باشد، از طریق آن است که خداوند به پیامبرش اعلام و او هم به امامان علیهم السلام منتقل کرده، یا آن که در خواب به او فهمانـده شده است، اما چنین نیست که بتوان گفت او قطعاً عالم به باطن فلان شـخص است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۱۴).

در همین راستا شیخ مفید(ره) درباره آشنایی امام با همه صنایع و نیز همه لغات بر این باور است که به لحاظ عقلی چنین چیزی اگرچه ممتنع نیست، عقلاً برای امام واجب نبوده، ضـرورتی ندارد، و روایاتی نیز که در این باره رسـیده است، مفید قطع نیستند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۶_۶۷). بنابراین در اندیشه او، امامان علیهم السـلام لزوماً عالمِ به تمام صـنایع و لغات نیسـتند و روایات نیز در این باره قطع آور نیست.

شیخ مفید در برخی دیگر از آثار خود، علم به همه امور و نیز علم به باطن امور را شرط نبوت ندانسته است و برای اثبات نظریه اش، آگـاه نبودن پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله وسـلم به علم نجوم و نیز امّی بودن او را مثال می زنـد (مفیـد، ۱۴۱۳ق (هـ): ۳۴).

افزون بر این موارد، او در برخی آثار خود، این امر را ممکن می داند که امام بر اثر نداشتن علم به امور غیبی، در موارد قضاوت و داوری میان مردم، بر اساس ظاهر حکم کند و مرتکب خلاف واقع شود؛ اگرچه این امر را نیز ممکن ــ نه واجب ــ دانسته است که در این امور خداوند بر اساس لطف خود وی را از این اشتباه برهاند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۶).

دوم: سید مرتضی (۴۳۶ق)

اشاره

نظریات سید مرتضی درباره علوم امام، چنین است:

۱

امام باید به علوم مربوط به دین و سیاست آگاه باشد (علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۴۳۰).

۲

امام لازم نیست به علومِ غیردینی مانند داروها، صنایع و مشاغل عالم باشد، زیرا خارج از حوزه ریاست اوست (علم الهدی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۱۶۳ ــ۱۶۴). سید مرتضی(ره) بر این باور است که امام باید در این گونه علوم به متخصص رجوع کند (علم الهدی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۱۶۵). با وجود این، وی در تفسیر روایت «سَلُونی قَبلَ أن تَفقِدُونِی» تصریح می کند: هرچند لازمه مقام امامت، تنها علم به شریعت است، خداوند متعال می تواند علوم دیگری بیش از علم شریعت را نیز از باب فضل و لطف، به متصدی منصب امامت عطا کند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۹۱ ــ ۳۹۵).

۳

امام ضرورتاً به باطن امور آگاه نیست (علم الهدی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۱ ــ۴۰). به بیان سید مرتضی، لازم نیست امام علم به امور غیبی داشته باشد. وی درباره علم امام به امور غیبی بر این باور است که شرط امامت، اِخبار از امور غیبی نیست، اما خداوند متعال بر اساس فضلش، آنان را از امور غیبی نیز آگاه کرده است (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۲۸۲، ۳۹۱ ــ ۳۹۵ و ۳: ۱۳۰).

۴

بر امام لازم نیست که تمام امور و نیز تمام غایبات را بداند، زیرا در این صورت علم او مانند علم خدا نامتناهی و نیز قدیم می شود، در حالی که علم او حادث است (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۳۱).

از دو نظریه اخیر استفاده می شود که مقصود سید مرتضی این نیست که خداوند، امامان را از همه پنهانی ها آگاه کرده است، زیرا در این صورت علم آن ها با علم خداوند یکسان تلقی خواهد شد.

بر اساس این نظریات: اولاً متصدی منصب امامت، فی نفسه لازم نیست علم به غیر دین و سیاست داشته باشد؛ ثانیاً، سید مرتضی درباره علوم غیردینی امامان معصوم علیهم السلام به روشنی سخنی نگفته، جز آن که معتقد است ایشان به نحو موجبه جزئیه به برخی امور پنهانی آگاه هستند که به نظر می رسد مقصود او از امور پنهانی، همان حوادث آینده یا باطن افراد باشد (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۳۱).

ص: ۳۱

سوم: ابوالصلاح حلبی (۴۴۷ق)

حلبی معتقد است که امامان پاک علیهم السلام از کائنات و غاییات خبر داده اند. علوم فراوانی در کودکی و بزرگ سالی از آنان به ما رسیده است، به گونه ای که بر همه مردم برتری داشتند و هیچ گاه در پاسخ به مسئله ای درمانده نمی شدند و فی الجمله، امامان پاک علیهم السلام هیچ معلمی جز پدران خود نداشته اند.

به اعتقاد ابوالصلاح، چنین حقیقتی را باید معجزه ای از جانب ایشان دانست، چراکه اولاً، به طور طبیعی دیده نشده است که عالمی بدون استفاده از معلم بتواند در همه علوم و حتی در یک علم سرآمد دیگران باشد؛ ثانیاً، هر عالمی جز امامان پاک، در بسیاری از موارد از پاسخ گویی درمانده می شود و در مناظره شکست می خورد (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۴). بنابراین علوم امامان پاک، چیزی جز معجزه نیست.

به نظر می رسد با توجه به اطلاق سخن ابوالصلاح حلبی باید گفت که امامان علیهم السلام از تمام امور آگاهی داشته اند که از جملهٔ آن ها امور علمی غیردینی است.

چهارم: ابوالفتح کراجکی (۴۴۹ق)

کراجکی(ره) معتقد است خداوند متعالی از روی لطف و حکمتش، امامان علیهم السلام را به بسیاری از امور پنهانی و مربوط به آینده آگاه کرده است، ولی آن ها همواره به همه امور پنهانی و نیز غیبی آگاه نیستند (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۴۵).

بر اساس این عبارت، مرحوم کراجکی بر این باور است که امام، از جانب خداوند به همه علوم آگاه نیست؛ به دیگر بیان، علم امام به حقایق، به لطف خداوند بستگی دارد.

پنجم: شیخ طوسی (۴۶۰ق)

اشاره

شیخ طوسی گاه عنوان می کند که امام باید به همه نیازهای مردم عالم باشد، و جایز نیست که در میان رعیتْ عالم تر از او باشد (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۸۰).

ظاهر بدوی این عبارت چنان است که گویی در اندیشه شیخ، امام به تمام علوم عالم است؛ با وجود این، او در موارد متعددی تصریح می کند که لازمه منصب امامت، چیزی جز علم به احکام دین نیست.

خلاصه نظریه مرحوم شیخ در این باره را می توان این گونه مطرح کرد:

الف

لازمه منصب امامت، علم به باطن یا آگاهی از راست گویی شاهدان در دادگاه نیست (شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۸).

ب

علم به احکام دین و سیاست، برای منصب امامت لازم است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۲. نیز ر.ك: شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۴۵)، اما بی تردید لزوم آگاهی امام از دیگر علوم، مدعایی باطل است (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۳).

ج

وجود شخصی در میان امتْ که در غیر احکام دین و سیاست از امام افضل باشد، امری ممکن و متصور است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۱. نیز ر.ك: شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۲).

د

امام در غیر احکام دین و سیاست، باید به کارشناس مراجعه کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۲. نیز ر.ك: شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۶)؛ و در صورت اختلاف کارشناسان، باید به عادل ترین آن ها و در صورت تساوی در عدالت، مخیر است به هر کدام از آن ها رجوع کند (شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۶).

شیخ طوسی در کتاب تلخیص الشافی درباره «اروش جنایات» بر این باور است که اگرچه برخی از امامیه بر آنند که امام به واسطه خداوند، اروش جنایات را می داند و برای اثبات این نظریه، روایت هایی را نیز نقل کرده اند، حق این است که وی باید درباره این مورد نیز به کارشناس رجوع کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۲).

او در کتاب تمهید الاصول دیدگاه برخی اصحاب امامیه را مبنی بر وجود روایت هایی درباره علم امام به دیگر علوم به واسطه خداوند یادآور شده و بر این باور است که اگرچه برخی اصحاب امامیه بر این نظرند که امام به واسطه خداوند همه مسائل را می داند و برای اثبات نظریه خود روایاتی را نیز نقل کرده اند، حق این است که این امر اگرچه جایز است، برای منصب امامت ضروری به شمار نمی آید (شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۳۶۶).

بنابراین می توان در پایان این بحث نتیجه گرفت که از دیدگاه شیخ طوسی، نه متصدی منصب امامت، لازم است به تمام معلومات آگاه باشد و نه آن که حضرات ائمه اطهار علیهم السلام از تمام علوم آگاه بوده اند.

۲_۱. علم امام در مکتب کلامی ری

اشاره

مکتب کلامی ری، کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. از آن مکتب، آثار دو متکلم بزرگ آن، یعنی عبدالجلیل قزوینی و سدیدالدین حمصی را بررسی می کنیم.

یکم: عبدالجلیل قزوینی (قرن ششم هجری)

در سخنان قزوینی(ره) تنها به دو عبارت دست یافتیم که بیان گر دیدگاه او درباره علم امام است: این که گویند «هرچه همه انبیا دانستند، علی به تنهایی دانست» هم دروغ است...

ص:۳۳

می گوییم بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم هرچه امت بدان محتاج باشند، از اصول و فروع و تفاسیر کتب و منزلات که اهل ادیان و ملل رجوع کنند و علم به غایبات که بیگانگان اسلام را دلالت باشد بحق و غیر آن، باید که امام عالم باشد، به کیفیت آن که اگر نداند خلل به دین و شریعت محمدی راه یابد که بدین علوم عالم تر باشد از اهل زمانهٔ خویش تا فرق باشد میان حجت و محجوج علیه (قزوینی، ۱۳۵۸: ۵۲۹).

به تصریح قزوینی، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با تمام عظمتی که داشت، در زمان حیاتش، اگر در مسجد مدینه بود، نمی دانست که در بازارها چه اتفاقی می افتد، مگر آن که جبرائیل به او خبر می داد (قزوینی، ۱۳۵۸: ۳۰۵). این سخن از قزوینی بدین معناست که دست کم نمی توان امام را به طور بالفعل، عالم به همه امور و نیز آگاه از تمام آنچه در دنیا اتفاق می افتد، دانست.

بر اساس این عبارات، امام باید در علوم دینی سرآمد دیگران باشد، اما در غیر علوم دینی چنین ضرورتی در کار نیست. امور غیبی نیز در جایی دانستنِ آن لازم است که موجب هدایت مخالفان به سوی حق شود. بنابراین از دیدگاه عبدالجلیل قزوینی، امام از شأن مرجعیت علمی در علوم غیردینی برخوردار نیست.

دوم: سدیدالدین حمصی (قرن ششم هجری)

سدیدالدین حمصی دیدگاهی شبیه دیدگاه سید مرتضی و شیخ طوسی دارد؛ بدین بیان که معتقد است آنچه برای منصب امامت ضرورت دارد، علم به احکام دین است. به باور او، آن گاه که امام در مقام قضاوت و داوری میان مردم است، اگر موضوع دعوای ایشان مستلزم آشنایی با علوم غیردینی است، امام باید به کارشناسان آن علوم مراجعه کند، آن گاه بر اساس سخن ایشان، حکمش را صادر کند (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۹۲ _۲۹۳).

حمصی تصریح می کند، برخی عالمان شیعی بر پایه برخی روایات، بر این باور هستند که خداوند در چنین مواردی علم واقعی را در اختیار امام می نهد، اما خود او به چنین دیدگاهی ملتزم نیست، اگرچه وقوع آن را محال نمی داند (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۹۳).

۳_۱. علم امام در مکتب کلامی حله

اشاره

دیدگاه مهم ترین دانشمندان مکتب کلامی حلّه عبارتند از:

یکم: خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق)

محقق طوسی(ره) درباره میزان بهره مندی امامان از علوم غیردینی چندان سخن نگفته است، جز آن که در موضعی اظهار می کند که امام باید علومی را که قوام امامت بدان متوقف

است، داشته باشد. خواجه آن علوم را علوم دینی و دنیوی مانند شرعیات، سیاسیات، آداب و دفع خصومت ها و مانند آن می داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۳۰).

وی در همین راستا اشاره می کند که برخی بر این باورند که امام لغات مختلف و نیز غذاها را به مردم می شناساند. خواجه طوسی این نظریه را منسوب به غالیان دانسته که اساساً خارج از امامیه هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۷).

دوم: ابن میثم بحرانی (۶۹۹ق)

ابن میثم بحرانی(ره) علمی را که امام در امامت خود بدان نیاز دارد، همان علم به امور دینی می داند و سخنی از علوم غیردینی به میان نیاورده است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۹).

البته این سخن مانع از آن نمی شود که بحرانی بر این باور باشد که خداوند متعالی از روی فضل خود به امام، علمی را فراتر از آنچه بدان نیاز دارد، عطا کرده باشد؛ برای نمونه، بحرانی وقتی به تفسیر سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم که فرمود: «اقضاکم علی» می پردازد، بیان می کند که قضاوت نیازمند آگاهی از تمام علوم است. هنگامی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم امام علی علیه السلام را در قضاوت بر همگان ترجیح داده است، بدین معناست که امیرالمؤمنین علیه السلام در تمام علوم سرآمد دیگران است (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۲). هم چنین ابن میثم بر این باور است که تمام دانشمندان از تمام فرقه های اسلامی به نوعی علوم خود را از امام علی علیه السلام گرفته اند؛ برای نمونه، دانشمندان معتزلی، اشعری، خوارج و شیعه همگی شاگرد امام علی علیه السلام بوده اند؛ نتیجه آن که امیرالمؤمنین علیه السلام از همه آن ها عالم تر بوده است (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۴). البته بحرانی(ره) این سخنان را تنها درباره امام علی علیه السلام بیان کرده است.

شایان ذکر است، ابن میثم بحرانی نیز در این دوران بر این مهم پای می فشرد که آنچه امام دارد، «علم غیب» نامیده نمی شود، بلکه علمی است که از خدا به او رسیده و افاضه شده است. او بر کاربست اصطلاح «علم مستفاد» تأکید دارد (بحرانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۱۳ و ۱۱۴).

سوم: علامه حلی (۷۲۶ق)

علامه حلی در باب علوم غیردینی امامان علیهم السلام موضع گیری خاصی نکرده است و تمام براهینی که برای ضرورت عصمت امام نیز اقامه می کند، دربارهٔ علم به دین است. البته او آن گاه که به ویژگی های امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می کند، یادآور می شود که ایشان عالم ترین مردم عصر خود در علوم عقلی و نقلی بوده، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم او را داناترین مردم به قضاوت دانسته که چنین عنوانی مستلزم آن است که او عالم ترینِ مردم دوران خود هم باشد (حلی، ۱۴۱۱ق: ۴۲_۴۵).

علامه حلی در موضـعی دیگر بیان می کند که برخی اصـحاب امامیه معتقد بودند که امام وظیفه دارد مردم را با صـنایع پنهان، سموم کشـنده و غذاهای مفید آشنا سازد (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳). وی در این باره دیـدگاه خود را بیان نمی کند. به نظر می رسد، در اندیشه او سخن یادشده قطعی نیست.

چهارم: فاضل مقداد (۸۲۶ق)

فاضـل مقـداد به بحث علوم امامان علیهم السـلام وارد نشـده است و تنها به اختصار از علم امام علی علیه السـلام سـخن به میان آورده است. او در موضـعی به این مسـئله اشاره می کند که امام از تمام فضـلا عالم تر است، چراکه ایشان علوم خود را به امام علی علیه السـلام منسوب می کننـد. وی برای نمونه به علوم اصول دین، فقه، تفسـیر، نحو، خطابه و بلاغت مثال زده و در پایان اشاره می کند که دیگر علوم نیز از امام علی علیه السلام گرفته شده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۶۴_۳۶۵).

فاضـل مقـداد در موضـعی دیگر به روایت نبوی معروف «اقضـاکم علی علیه السـلام » اشاره کرده و اظهار می دارد که قضاوت مسـتلزم بهره منـدی از تمـام علوم است؛ پس امام علی علیه السـلام عالم به تمام علوم بوده است (فاضل مقـداد، ۱۴۰۵ق: ۳۵۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۸۶).

به نظر می رسـد اولاًـ بر اساس منظومه فکری فاضل مقـداد، قضاوت شأنی است که برای تمام امامان علیهم السـلام ثابت شـده است. این مـدعا از این جـا ثـابت می شود که فاضل مقـداد امامت را همان ریاست عام بر امور دین و دنیای مردم می دانـد که قضـاوت جزئی از آن است. به علاوه، قضـاوت شأنی دینی است که زیرمجموعـهٔ امر دین قرار می گیرد. ضـمن آن که فاضـل مقـداد تصـریح می کند امامِ جامعه توأمان باید هم عالم به دین باشد و هم از قدرت اجرای دین برخوردار باشد (ر.ک: فاضـل مقداد، ۱۳۷۸: ۱۵۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۲۷).

ثانیـاً، اگر امـام شـأن قضـاوت را در اختیـار دارد و قضاوت مسـتلزم علم به تمام علوم است، پس امام تمام علوم را نیز در اختیار دارد.

بـا وجود این، او در کتاب فقهی خود دیـدگاهی دیگر ارائه می کنـد. فاضل شـرایط لازم برای قاضـی را علم، عـدالت و کمال برمی شمرد. در خصوص گستره علم لازم برای قاضی، چند قول را نقل و سرانجام معتقد می شود که علم به غیر کتاب و سنت برای قاضـی لازم نیست و تنها علم به کتاب و سنت و نیز علومی که فهم کتاب و سنت متوقف بر دانستن آن هاست، وجود آن ها برای قاضی لازم است (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۳۵).

این نظریه ــ چنان که روشن است ــ با آنچه پیش تر از فاضل نقل کردیم، دست کم در نگاه نخست، ناسازگار است و ممکن است، در جمع میان آن دو بتوان گفت که آنچه فاضل پیش تر

بیان کرده، فضیلتی اختصاصی برای امام علی علیه السلام بوده است، وگرنه اگر بر این باور شدیم که متصدی منصب قضاوت به نحو لزوم باید تمام علوم را داشته باشد، اساساً کسی نمی تواند چنین منصبی را بر عهده بگیرد.

وجه جمع دیگری نیز وجود دارد؛ بدین بیان که منظور او از جمیع علوم، همهٔ علوم شرعی است. شاهد این ادعا مقایسه ای است که فاضل میان این سخن پیامبر (اقضاکم علی) با سخنانی که دربارهٔ برخی از اصحاب دیگر بیان شده، به عمل می آورد. برای نمونه، او از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل می کند که درباره ابیّ بن کعب فرمود: «اقرأکم أبی»؛ یعنی کسی که داناترین فرد نسبت به تلاوت قرآن است. هم چنین درباره زید بن ثابت فرمود: «أفرضکم زید»؛ یعنی کسی که داناترین شما در مسائل ارث است. آن گاه فرمود: تمام این علوم جزئی از علم قضا هستند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۵۸).

حاصل این مقایسه آن است که مثلاً زید در محاسبه ارث اعلم بوده، ابیّ در قرائت قرآن، و... اما امام علی علیه السلام همهٔ این ها را در خود جمع کرده است؛ به دلیل آن که قضاوت هم به علوم قرآنی نیاز دارد، هم به محاسبهٔ ارث و ... .

جمع بندی

آنچه از مجموع این نظریات می توان به روشنی دریافت کرد، آن است که در اندیشهٔ بزرگان شیعی تا فاضل مقداد، اثری از این اندیشه که امام همه چیز را می داند، کمتر دیده می شود.

۲. بررسی دیدگاه متکلمان و ارائهٔ دیدگاه برگزیده

اشاره

تا کنون توصیف دیدگاه ها انجام شده و اینک باید به بررسی آن ها بپردازیم. البته مجال بررسی تک تک دیدگاه ها در این مختصر وجود ندارد؛ از این رو، با ارائهٔ دیدگاهی که آن را صحیح می دانم، عملاً دیدگاه آن ها نیز بررسی می شود.

به نظر می رسد، ابتدا پیش از هر چیز باید یک تقسیم بندی منطقی از علوم امام ارائه کنیم، آنگاه نسبت به آن اظهار نظر داشته باشیم. البته شاید بتوان تقسیم بندی های متعددی ارائه کرد که یکی از آن ها چنین باشد:

یکم: علم به معارف دین و تزکیهٔ انسان ها؛

دوم: علم به مدیریت جامعه؛

سوم: علم به دیگر مسائل.

دو قسم اول علومی هستند که با توجه به وظایف امام در نظر می گیریم. بر اساس آنچه شیعه معتقد است، امام جانشین پیامبـر است که پهنهٔ وظایف او در سـه چیز گـرد آید: آموزش

دین، پرورش و تزکیهٔ انسان ها و مدیریت جامعه.

قسم سوم نیز فراتر از این علوم است که تفصلیش را در آینده خواهم گفت.

۱_۲. علم به معارف دین و تزکیهٔ انسان¬ها

امام، جانشین پیامبر است در آموزش و تفسیر دین و تزکیهٔ انسان ها. امام و جانشین پیامبر، هم باید تمام جزئیات دین را بداند و هم آن که علمش بدون خطا باشد. برای این مدعا دو دلیل وجود دارد:

نخست آن که، امام آمده است تا دین را بشناساند و مردم را تزکیه کند. اگر امام دین را نشناسد یا ناقص بشناسد، نمی-تواند آن ها را بیاموزد؛ پس باید دین را به طور کامل شناخته باشد؛

دوم آن که، امام جانشین پیامبر در امر هدایت مردم است. چنان که پیامبر در آموزش معارف دینی معصوم، و علم او خطاناپذیر است، امام نیز که جانشین اوست، باید علمش خطاناپذیر باشد، زیرا اگر در معارف دینی خطا کند، نمی تواند مردم را هدایت نماید.

این، سخن عقل است. اگر هیچ حدیثی هم نداشتیم، عقل ما چنین می گفت که گفتیم، اما خوشبختانه روایات نیز همین حکم عقل را تأیید می کنند. امام صادق علیه السلام فرمودند: «همواره زمین به گونه ای است که برای خداوند در آن حجتی است که حلال و حرام را می شناساند و مردم را به سوی راه خدا دعوت می کند» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷۸).

امام هرگاه به امامت رسید، باید این علوم را داشته باشد؛ چه کودک باشد، چه بزرگ. پس علم امام صادق علیه السلام به معارف دینی، بیش از علم امام جواد علیه السلام _ که در هشت سالگی به امامت رسید _ نیست! هر دو امامند و وظیفه ای مشترک دارند.

۲_۲. علم به مدیریت جامعه

یکی از وظایف امام، ادارهٔ جامعه بر اساس احکام و معارف دینی است. این، وظیفه ای بود که اهل سنت نیز به آن معتقد بودند.

روشن است که اگر امام بخواهد به ادارهٔ جامعه بپردازد، باید دو نوع علم داشته باشد: یکی علم به دین، چون می خواهد دین را در جامعه اجرا کند؛ دوم علم به مدیریت اجتماعی، چون باید جامعه را مدیریت کند.

نکتهٔ دیگری که باید به آن اشاره کنیم، آن است که امام _ که جانشین پیامبر است _ باید هر دو نوع علم را به طور کامل و بدون اشتباه داشته باشد.

این ادعـا با عقل قابل اثبات است. عقل می گویـد: اگر کسـی تمام دین را بشـناسد، اما دانش لازم برای ادارهٔ جامعه را نداشـته باشد، نمی تواند جامعه را اداره کند. کسـی که نداند چگونه باید نظم و امنیت را در جامعه برقرار سازد، چگونه با شورش ها و فتنه هـای داخلی مقـابله کنـد، چه سیاست-هایی در قبال کشورهای همسایه در پیش گیرد و...، نمی توانـد حتی دین را نیز در جامعه پیاده کند.

بنابراین، کسـی باید امام جامعه باشد که هم علم به دین داشـته باشد و هم علم به مدیریت جامعه. این سخنی است که عقل می گوید.

تا این جا آموختیم که امام باید دو علم را کامل و معصومانه داشته باشد: علم به دین و علم به ادارهٔ جامعه.

پرسشی دیگر نیز وجود دارد: آیا امام، جز علم به دین و علم به ادارهٔ جامعه، علم دیگری ندارد؟ اگر بیش از این علم دارد، آیا علمش محدود است یا نامحدود؟

۳_۲. علم امام به دیگر مسائل

اشاره

مقصودمـان در این جـا، هر علمی غیر از احکـام، عقایـد و اخلاـق دینی، و نیز علم به تـدبیر جـامعه است. در این قسـمت، علوم زیادی قابل بحث است؛ ماننـد علم به اتفاقات گذشـته و آینـده، علم به زبان حیوانات، علم به تمام لغات دنیا، علم به تمام علوم قدیم و جدید، و خلاصه علم به همه چیز!

از این جـا به بعـد، روایـات به کارمـان می آینـد و عقـل بایـد دسـتش را در دست روایات بگـذارد. دو دسـته روایت در اختیار ماست:

نخست، روایاتی که می گویند امام همه چیز را می داند و هیچ چیز نیست که از او مخفی باشد؛

دوم، روایاتی که می گویند امام به همه امور علم ندارد.

روایات دستهٔ اول

اشاره

به چند نمونه از روایات اشاره می کنیم:

یک

امام صادق علیه السلام خود را عالم تر از خضر و موسی معرفی کردند: «به موسی و خضر، علم گذشته داده شد، اما علم به حال و علم به آینده تا قیامت داده نشد؛ در حالی که ما علم گذشته، حال و آینده را تا قیامت از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به ارث بردیم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۶۱. نیز ر.ک: صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷_۱۲۹).

دو

امام صادق علیه السلام فرمودند: «من به آنچه در آسمان ها و زمین و آنچه در بهشت و جهنم است، آگاهم. من آنچه را که رخ داده و رخ خواهد داد، می دانم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۶۱).

ص: ۴۱

سه

امام کاظم علیه السلام فرمودند: «خداوند روی زمین حجتی قرار نمی دهد که مردم از او دربارهٔ چیزی بپرسند و او بگوید نمی دانم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۲۷ و ۲۲۸).

چهار

خادم امام عسکری علیه السلام می گوید: دیدم ایشان با غلامان خود به زبان های رومی و ترکی و... سخن می گوید! شگفت زده شدم و با خود گفتم: «امام در مدینه متولد شده است؛ چگونه می تواند چنین سخن بگوید؟» پیش از آن که از امام سؤال کنم، امام به من فرمود: «خداوند تبارك و تعالی، حجت خود را از سایر خلقش در تمام موارد امتیاز بخشیده و زبان ها و شناخت نسب ها و زمان وفات ها و حوادث را به او داده است و اگر چنین نباشد، تفاوتی میان حجت و غیرحجت نیست» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۰۹).

شما با خواندن این روایات به این نتیجه می رسید که امامان علیهم السلام همه چیز را می دانند.

روایات دستهٔ دوم

اشاره

برخی روایات می گویند که امامان علیهم السلام به همه چیز علم ندارند. به چند روایت اشاره می کنیم:

یک

امام صادق علیه السلام فرمود: «شب جمعه ای نباشد، جز این که برای اولیاءالله در آن شب، سُروری هست. راوی گوید عرض کردم: قربانت شوم؛ آن سرور چیست؟ فرمود: چون شب جمعه شود، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السلام به عرش برآیند و من هم با ایشان برآیم؛ و جز این نباشد که با علمی استفاده شده برگردم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۵۴).

این روایت به ما می آموزد که امام تا قبل از شب جمعه، علومی را نداشته است؛ سپس آن را به دست می آورد.

دو

امام باقر علیه السلام فرمودند: «برای خداوند، دو علم وجود دارد: علمی که کسی جز خودش آن را نمی داند؛ و علمی که آن را به فرشتگان و پیامبرانش آموخت. پس ما آنچه را خدا به فرشتگان و پیامبرانش آموخت، می دانیم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۵۶؛

صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۱).

این حدیث نیز می گوید که امام، تمام علوم را ندارد، بلکه علمی نیز هست که خداوند آن را به امام نداده است.

سه

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: آیا شما غیب می دانید؟ فرمود: «خیر؛ اما وقتی امام

اراده می کند که چیزی را بداند، خداوند او را به آن چیز آگاه می کند» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۵۷_۲۵۸).

این سخن زیبا به ما می آموزد که امام هر علمی را ندارد، اما اگر بخواهد چیزی را بداند، خداوند آن علم را به او می دهد

ص:۴۰

چهار

از امام کاظم علیه السلام پرسیدند: آیا غیب می دانید؟ ایشان پاسخ را از امام باقر علیه السلام نقل کردند که فرمود: «(گاه) علم برای ما گسترده می شود، پس می دانیم؛ و (گاه) علم از ما منع می شود و نمی-دانیم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۵۶).

شما با خواندن این روایات، یک نتیجه می گیرید: امام همه چیز را نمی داند.

هماهنگی میان روایات دسته اول و دوم

اشاره

یقیناً امامان علیهم السلام دو سخن مخالف با هم نمی گویند. هر دو دسته از روایات نیز معتبرند. به نظر می رسد این روایات، در مجموع این نتیجهٔ مهم را می آموزند که اولاً، تنها خداوند است که علمش نامحدود و بی پایان است؛ ثانیاً، علم امام واقعاً محدود است، زیرا معنای افزوده شدن علم امام، چیزی جز آن نیست که او تا پیش از این، آن علم را نداشته است؛ ثالثاً، امام جایگاه و مقامی دارد که هرگاه بخواهد چیزی را بداند، می تواند بداند؛ همچون کسی که کتاب و خزانه ای در دست دارد. او برای آگاهی از مطالب آن، کافی است آن را بگشاید و ببیند تا بداند؛ برخلاف کسی که اساساً این کتاب را ندارد.

بنابراین، معنای آن دسته از روایات که می گفتند امام همه چیز را می داند، این نیست که امام همیشه همه چیز را بالفعل می داند، بلکه معنایش آن است که امام اگر بخواهد و اراده کند، می-تواند همه چیز را بداند، اما تا اراده نکند و نخواهد، آن علم را نخواهد داشت.

نکته: درست است که امام هرگاه اراده کند که چیزی بداند، خداوند او را آگاه می سازد، اما خوب بیندیشیم؛ معنایش این نیست که امام بخواهد از روی کنجکاوی چیزی را بداند، بلکه او جایی که نیاز باشد، اراده می کند که بداند؛ و ممکن است که در برخی امور هم نخواهد چیزی را از خزانهٔ علم الهی بداند، بلکه مانند دیگر انسان ها رفتار کند و از علوم عادی بشری بهره ببرد؛ مثلاً این طور نیست که امام برای آن که بداند ظهر چه غذایی خواهد خورد، حتماً از علم خاص الهی و از آن خزانه بهره ببرد، بلکه می تواند همچون دیگر انسان ها از همسرش بپرسد. به دیگر سخن، بخشی از علوم امام نیز مربوط به زندگی عادی اوست. او نیز بشری مانند دیگران است که کار می کند و خسته می شود؛ به بازار می رود؛ خرید می کند؛ غذا می خورد؛ همسر و فرزند دارد؛ با آن ها صحبت می کند و... .

امام نیز مانند دیگر انسان ها، دارای اعضا و حواس ظاهری است. او نیز می بیند و می شنود؛ همچون ما می بوید، می چشد و لمس می کند. طبیعی است که خداوند حکیم، این حواس را به امام داده است تا از آن ها استفاده کند. کاملاً قابل انتظار است که او نیز در زندگی عادی خود، از این حواس ظاهری استفاده کند و روابط اجتماعی خود با خانواده و دیگران را بر همین اساس تنظیم کند و پیش ببرد.

چنـان که مـا بخشـی از علوم خود را از طریق حواس ظـاهری به دست می آوریم، امـام نیز در زنـدگی عـادی خود بـا دیگران، همین گونه است. چنین نیست که امـام در زنـدگی عـادی خود، همواره اراده کنـد تا از خزانـهٔ علم الهی بهره ببرد، بلکه هنگام ضرورت، چنین می کند؛ اما در شـرایط غیرضـروری، او نیز اگر بخواهد دربارهٔ کسی مطلبی را بداند، از دیگران می پرسد و از حس شـنوایی خود اسـتفاده می کنـد تا آگاه شود؛ اگر بخواهـد مزه غـذا را بدانـد، آن را می چشد. سـیره و رفتار ایشان نیز در زندگی عادی خود، همین گونه است.

نکتهٔ مهم تر

ایـن گـونه نیست که امـام دربـارهٔ آنچه به او از خزانـهٔ علم الهی داده می شـود، یـا آنچه از پیـامبر یـا امـام پیشـین فرا می گیرد، نیندیشـد، بلکه او نیز ماننـد دیگران قـوهٔ اندیشـیدن دارد و دربـارهٔ مسائـل می اندیشـد و بخشـی از علـوم خـود را از راه تفکر و اندیشه به دست می آورد. سـخن امیرالمؤمنین علیه السـلام در نامه ای که به فرزندش نوشـته، بسیار ارزش مند است: «پسرجان! من اگرچه به اندازه گذشتگان عمر نکرده ام، ولی چندان در رفتار آنان نگریسته ام و در اخبارشان اندیشیده ام و در باقی مانده آثارشـان تفکر کرده ام که همانـند یکی از آنـان گشـته ام؛ بلکه چون از همگی اخبارشـان آگاهی یافته ام، گویی از اول تا به آخر، همراهشان بوده ام و روشـنی ها را از تیرگی ها، و سودها را از زیان ها بازشـناخته ام» (سـید رضی، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغه: ۳۹۳ و ۳۹۴، نامه ۳۱).

از این سخن می آموزیم که امام نیز از قوهٔ فکر و اندیشهٔ خود بهره می برد و چنین نیست که در تمام موارد، برای آن که چیزی بداند، از خزانهٔ علم الهی استفاده کند.

البته دانسـتن علوم غیردینی از خزانـهٔ علم الهی در مواردی برای امـام لازم است؛ مثلاً آن جا که بیان علوم غیردینی، برای اثبات حقانیت امام است، بایسته است که امام این علوم را از منبع وحیانی دریافت و ارائه کند. برای نمونه، امام صادق علیه السلام در مناظره با پزشک هندی، نوزده پرسش پزشکی از وی پرسید که او نتوانست به هیچ یک پاسخ دهد و امام خود به همگی پاسخ داد. در پایـان نیز تصـریح فرمود که این علوم را از پـدران بزرگوارش، و آن ها نیز از رسول خـدا، و او نیز از خداونـد گرفته است (صدوق، بی تا، ۱: ۱۰۰ و ۱۰۱).

نتیجه گیری

اشاره

نتایج این نوشته عبارتند از:

۱

به بـاور اغلب متکلمـان امـامیه از شـیخ مفیـد تا فاضل مقـداد، آنچه برای امام ضـرورت دارد، علم به دین است و نه بیشتر؛ ولی ممکن است خدای سبحان، از روی لطف و احسانش، امامان را از دیگر علوم نیز برخوردار کند.

۲

به نظر می رسد برای رسیدن به دیدگاهی صحیح در باب علم امام، ابتدا باید یک

تقسیم بندی صحیح از انواع علوم امامان علیهم السلام ارائه کرد.

۳

به حکم عقل، امامان علیهم السلام باید علومی را که برای انجام وظایف خود به آن نیازمندند، داشته باشند که عبارتند از: علم به دین، علم به پرورش انسان ها و علم به تدبیر جامعه.

۴

عقل نسبت به فراتر از آنچه گفته شد، حکمی ندارد؛ نه آن را لازم می داند و نه ممتنع. در این جاست که باید به روایات مراجعه کرد.

۵

بر اساس روایات معتبر، امام چنین نیست که بالفعل همه چیز را بداند، اما اگر اراده کند و بخواهد، خداوند او را آگاه می سازد.

۶

چنین نیست که امام بخواهد هر چیزی را از خزانهٔ علم الهی بداند، بلکه او نیز گاه از حواس ظاهری خود استفاده کرده و علمش، علمی بشری خواهد بود.

منابع

۱.سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، قم، انتشارات هجرت.

۲.انصاری، مرتضی، (۱۴۱۹ق)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

۳.بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۴۱۷ق)، النجاه فی القیامه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

۴.______________، (۱۴۲۰ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار الثقلین.

۵.______________، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۶.حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۷.حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.

۸.________________، (۱۴۱۱ق)، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام ، تهران، وزارت ارشاد.

۹.حمصی رازی، سدیدالدین محمود بن علی، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۰.سیوری حلی، فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۱.________________، (۱۳۷۸)، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، آستان قدس رضوی.

۱۲.________________، (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۳.________________، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق: شهید قاضی طباطبایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ص: ۴۳

۱۴.صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (بی تا)، علل الشرایع، قم، داوری.

۱۵.صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۶.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، «رسالة الامامة» در: تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.

۱۷.________________، (۱۴۱۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق سیدمحمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸.طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، دار الاضواء، بیروت.

۱۹.________________، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، تحقیق: حسین بحرالعلوم، انتشارات المحبین، قم.

۲۰.________________، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح: عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران، دانشگاه تهران.

۲۱.علم الهدی، سید مرتضی علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۲.________________، (۱۴۰۵ق)، الرسائل، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن مدرسه آیت الله گلپایگانی.

۲۳.________________، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق: سیدعبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام .

۲۴.قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، کتاب النقض، تهران، آثار انجمن ملی ایران.

۲۵.کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، الاستنصار فی النص علی ائمة الاطهار، بیروت، دار الاضواء.

۲۶.________________، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم، دار الذخائر.

۲۷.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.

۲۸.مدرسی طباطبایی، سیدحسین، (۱۳۹۵)، مکتب در فرایند تکامل، تهران، انتشارات کویر.

۲۹.مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۰.________________(ب)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۱.______________________________ (ج)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۲.______________________________ (د)، (۱۴۱۳ق)، المسائل الجارودیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۳.______________________________ (ه_)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره شیخ مفید.

ص: ۴۴

رابطهٔ ربوبیت توحیدی و عنایت الهی در نظام اندیشهٔ قرآنی / یدالله ربیعی– حمید نگارش

اشاره

یدالله ربیعی (۱)

حمید نگارش (۲)

تاریخ دریافت: ۰۹/۰۸/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۳/۱۱/۱۳۹۵

چکیده

مسئله توحید ربوبی و تحلیل نگاه قرآن به آن، محور نگاشتهٔ حاضر است. از حوزه های پیوندیافته با توحید ربوبی، عناوین هدایت، نصرت، امداد و همانند آن است که در نظام فلسفی از آن با عنوان «عنایت» یاد می شود. ترابط میان این عناوین و مسئله توحید ربوبی از آن روست که بیشترین عقاید شرک آمیز از مراحلی پس از پذیرش وجود خدا و باور به آفریننده بودن الله نسبت به جهان آغاز می شود. آیات قرآن بیان گر آن است که بدکیشان، به توحیدِ در خالقیت باورمند بوده و در مرتبهٔ ربوبیت و متلازم با آن، یعنی توحید در عبادت دچار شرک شده اند. آنچه پژوهۀ پیش رو به آن رهنمون شده است، پس از شناخت یابی به ماهیت توحید ربوبی، اثبات شکل گیری ربوبیت الهی از دو مؤلفه علم و قدرت مطلق خداوندی در کنار ارادهٔ آزاد الهی است.

واژگان کلیدی

توحید، ربوبیت، عنایت، هدایت، جنود الهی.

ص: ۴۵

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود (ab۳۳۸۴۵@gmail.com)

۲- استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام

مقدمه

آنچه برای همگان قابل فهم است و می تواند نقطهٔ آغاز برای پیوست دیگر مباحث به شمار آید این است که خداوند «آفریدگار جهان» است. به دیگر سخن عموم مردم، معنایی که هنگام شنیدن واژهٔ خدا یا معادل های آن در زبان های گوناگون درک می کنند، عنوان «آفریدگار» است. «برتراند راسل» فیلسوف ملحد انگلیسی و «فردریک کاپلستون» فیلسوف و متکلم مسیحی نیز بر اساس این ضرورت، در آغاز مناظره با یکدیگر، بر این تعریف از خدا توافق می کنند: یک هستی متشخصِ متعالی که ممتاز از جهان و خالق آن است.

در روایات اسلامی نیز پیش تر از این زمان، به لزوم تعیین مفهومِ مشترک از اصطلاحات و عناوین تأکید شده و بیان گردیده است آنچه مورد گفت وگو و موضوع اثبات و نفی قرار می گیرد، شیء و وجودی است که آفریدگار بشر و جهان است. و این تعبیر، به نیازمندی موجودات به آفرینش دهنده، به حکم وجدان و عقل بازگشت دارد.

«هشام بن حکم» از متکلمان توانمند و عقل گرای شیعی است. وی از گفت وگوی میان زندیقی با امام صادق علیه السلام این گونه گزارش می دهد: زندیق از امام پرسید: «آن که شما دربارهٔ او سخن می گویید، چیست؟» به بیان دیگر درخواست زندیق، تصور موضوع و روشن شدن محور گفت وگوست، تا دربارهٔ حکم هایی که می تواند به آن تعلق یابد، از اثبات و نفی یا دیگر احکام و ویژگی ها، بر پایهٔ سازگاری با موضوع استدلال شود. امام صادق علیه السلام در پاسخ به چیستیِ موضوعِ گفت وگو می فرماید: «هو الرب و هو المعبود و هو الله و لیس قولی الله إثبات هذه الحروف ألف و لام و هاء و لا راء و لا باء و لکن ارجع إلی معنی و شی ء خالق الأشیاء و صانعها»؛ او پروردگار است، او معبود است، او الله است. این که می گویم الله یا رب است، مقصودم اثبات حروفِ: الف، لام، هاء، راء و باء نیست، بلکه بازگشتن به معنا و چیزی است که خالق همه چیز بوده و آفرینش دهنده به آن هاست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۴).

در طرف محمول، مفهوم موجود از مفاهیم اولیه و بدیهی است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق (الف): ۲۹). پس از تصور مفهومیِ موضوع و محمول باید دانست که برقراری نسبت حکمیه میان این دو مفهوم به دو شیوه و با دو نوع شناخت حضوری و حصولی ممکن است که هر یک نقاطی از قوّت و آسیب را به دوش می کشد.

توحید و مراتب آن

از میان محمول های قابل استناد به موضوع توحید، پس از محمول وجود، عنوان «توحید»

از جایگاه متمایزی برخوردار است. توحید عبارت از یگانه دانستن خداوند و یکتا شمردن اوست؛ «وَ إِلٰهُکُم اللهُ وَاحِد لَا اِلَهَ الّا هُو» (بقره: ۱۶۳).

پایه ای ترین اصل اعتقادی که دیگر معارف نظری و ارزشی ریشه در آن دارد، توحید دانسته شده است. علامه طباطبائی در تبیین جایگاه اصل توحید می نویسد: «آن حقیقت اساسی که بنیان دین بر آن استوار است، یگانگی و توحید خداوند متعال است که با تحلیل آن دانسته می شود که تمامی تفاصیل معانی قرآنی، اعم از معارف و قوانین به آن بازگشت دارد و با ترکیب آن فروع به همان اصل باز می گردد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۱۳۵).

بر اساس متعلق توحید، می توان مراتب توحید را در چهار دسته: اعتقادی، عملی، نفسانی و شهودی پی گیری کرد، که هر یک از مراتب شامل گونه هایی متعدد می شود (ن.ک: مصباح، ۱۳۹۳، ۱: ۱۷۰_۱۷۱). یکی از گونه های توحید اعتقادی، «توحید در ربوبیت» است. توحید در ربوبیت خود به دو دسته اصلی تقسیم می شود: ۱. توحید در ربوبیت تکوینی؛ ۲. توحید در ربوبیت تشریعی.

از پرسش های اصلی و کاربردی در این حوزه آن است که: آیا اعتقاد به این که وجود خدا از خود اوست و آفرینندهٔ جهان نیز کسی جز الله نیست، باور و مبنایی کافی برای سامان دادن زندگیِ سعادت مندانه و مطابق با حقیقت است؟ در پاسخی اجمالی به این مسئله باید دانست، بیشترین عقاید شرک آمیز از مراحلی پس از پذیرش باور به وجود خدا آغاز می گردد. آیات قرآن دلالت دارد مشرکان به توحید در خالقیت باورمند بوده و در مرتبهٔ ربوبیت و عبادت دچار شرک شده اند (ن.ک: زمر: ۳۸؛ زمر: ۳؛ یوسف: ۳۹؛ توبه: ۳۱). نگاهی به دیدگاه مقابل توحید ربوبی و ریشه های آن، فهم بهتری از این آموزه و ضرورت آن را فراهم می کند.

تقابل با اندیشهٔ ربوبیت توحیدی در ثنویت

دیدگاه شایع در مقابل توحید ربوبی، اندیشهٔ «ثنویت» است. اندیشهٔ ثنویت در قالب های گوناگون در سرتاسر جهان به نمایش درآمده است. در مسئله وجودشناختی، ثنویه باورمندند که هم خیر در عالم وجود دارد و هم شر، و هر دو امری وجودی اند و برای خیر و هم چنین برای شر مبدأ یا خالق قائل بوده و بر این باورند که خالق و مبدأ خیر، غیر از شر است. بر این اساس، وجه مشترک تمامی آن ها باورمندی به نقش آفرینی دو عامل اصلی در خلق و تدبیر نظام آفرینش و یا دست کم در دنیاست که هر یک منشأ و مبدأ انگیزش افعال خاص خود می باشد. تأثیر این دو عامل، یکی در مسئله شر و دیگری در مسئله خیر نمود می یابد. نتیجهٔ باور به این که شر به

صورت مستقل منشأ قدرت و اثر در عالم است، اعتقاد به دوگانه گرایی در الوهیت و ربوبیت گردید. بر این اساس، این انگاره تقویت شد که با نیایش خدای خیر و رحمت به تنهایی منافع تأمین نمی شود و لازم است که نیروهای شر را هم ستایش کرد؛ از این رو، برای تعظیم و تجلیل شیطان (۱)، به عنوان نماد و حتی منشأ شر، برنامه هایی تدارک دیده شد، تا از ارادهٔ شوم شیطانی در امان بمانند. به بیان دیگر، گروهی برای دفع ضرر و مصونیت از آزار شیطان به تقدیس او می پرداختند (ناصری، ۱۳۶۹: ۹۶) و برای جلوگیری از صدمه های احتمالی یا جلب کمک خیالی او، دست به اعمالی گوناگون می زدند؛ گاه نیز خون انسان ها و کودکان را تقدیم شیاطین می کردند، و این اعمال بر اساس قوانین سحر و جادو توجیهاتی پیدا می کرد.

ویژگی اصلی دیدگاه های ثنوی، باور به ازلی بودن و تقارن مطلق دو اصل متقابل نیست، بلکه این نکته است که اصل دوم، آفرینندهٔ این جهان، وضع کنندهٔ قوانین طبیعی حاکم بر آن و اداره کنندهٔ آن است. در این که اصل دوم نقش خود را در آفرینش عالم یا آفرینش بخشی از آن ایفا می کند، دو نگاه عمده یافت می شود. ریشهٔ این اختلاف به اندیشهٔ آنان در برابر هستی باز می گشت. بر اساس ثنویت کیهانی، آفرینش از بنیاد سراسر خیر و نیکی است و شر همچون عاملی بیرونی به آن وارد می شود (نک: بجنوردی، ۱۳۶۸، ۱۷: ۱۱۸_۱۲۶). در ثنویت ضد کیهانی، شرّ عامل ذاتی و درونی جهان است که در قالب اصل یا جوهری اساساً منفی یا فریبنده همچون ماده، جسم یا روحِ فروتر در هستی حضور دارد که بنا بر نگاه دوم، عالم از بنیاد پلید است.

پس از مروری بر دیدگاه رقیب، باید دانست در توحید ربوبی برخلاف ثنویت، باور به دو مبدأ و منشأ منفک و جدا برای دو مقولهٔ خیر و شر وجود نداشته و در واقع یک نقش آفرین در خلق و تدبیر نظام آفرینش حاکم است و خیر و شر هر دو از یک کانون می جوشد و وجود می گیرد.(۲) با توجه به شیوع دیدگاه ثنوی، نفی این اندیشه با صراحت و روشنی در قرآن طرح شده است (نک: بقره: ۱۶۳؛ انعام: ۱۶۴؛ مائده: ۷۳؛ فصلت: ۶؛ نحل: ۵۱).

باورمندی به توحید و لوازم آن از نگاه قرآن

بیان شد که توحید از اساسی ترین اصول اندیشهٔ دینی به شمار می رود. لازمهٔ اثبات و اعتقاد

ص: ۴۸

۱- شیطان، منشأ و خاستگاه شر در نگاه ثنویون معرفی شده است (نک: حداد عادل، ۱۳۷۵، ۹: ۱۳۵). ریشه مسئله «شیطان پرستی» در دوره جدید به همین نگاه بازگشت دارد.

۲- در دستگاه اندیشه فلسفی و متکلمانی که با دستگاه فلسفی به تحلیل آموزه ها پرداخته اند، شرّ امری عدمی دانسته شده، اما از نگاه روایات و حتی آیات وحی، شرّ امری وجودی تلقی شده است .

به توحید، نفی ثنویت است. نفی ثنویت، لایه های نمایان و پنهان بسیاری دارد که ابعاد فردی و گروهی بشر را در بر می گیرد. با نفی ثنویت، عبودیت انحصاری خدا تثبیت می شود که هرچه دامنهٔ نفی ثنویت عمیق تر باشد، گسترهٔ انحصار در عبودیت نیز تجلی بیشتری می یابد. قرآن برای تحقق این هدف، انسان را از قرین گرفتن محبوب هایی در کنار خدا بر حذر می دارد (بقره: ۱۶۳_۱۶۵). بر این اساس، می توان پیامد توحید ربوبی را منفرد قرار گرفتن پروردگار در عبادت و اصالت دادن به محبت الهی و فرع قرار دادن دیگر محبت ها در طول محبت خدای سبحان دانست. این اندیشه، نتایج اجتماعی و فردی فراوانی را برای بشر و جامعه بشری به ثمر می آورد. در بعد فردی می توان به امیدواری دائمی در تمام طول حیات فردی اشاره کرد (یوسف: ۸۷). در بعد اجتماعی نیز اتکای به غیرخدا، مساوق فراموشی توانایی های درونی و در نتیجه هدررفت آن و افزون بر آن، لزوم تبعیت و همراهی همواره از دیگران است (هود: ۱۰۱)؛ دیگرانی که به صورت طبیعی یا تنها به منافع خود و یا با اولویت به سود خود می اندیشند. آیات وحی، مسیر اعتلای حق و عدالت را _ که بلندترین هدف گروهی بشر است _ اعتماد به خدا و توان داخلی و نهراسیدن از توان و نیروی دشمنان حقیقت و عدالت می داند (اعراف: ۱۹۴ و ۱۹۷) و دوری از این مسیر را ستم انسان به خود معرفی می کند (یونس: ۱۰۶).

از دیگر امور پیوندیافته با اعتقاد به وحدانیت ربوبی خداوند سبحان، تصحیح نگاه ها و دوری گزیدن از نگاه شرطی به مسئله ایمان است. هرچند شأن نزول آیه هفتادوهشتم سورهٔ «نساء» به روی گردانی «عبدالله بن اُبیّ» از نبرد احد باز می گردد (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۱۲۱)، اما نگاهی کلان به رفتار بشر در برابر آموزه های الهی، بیان گر مشروط دانستن باورها به پیروزی های دائمی است. دامنهٔ این گونه نگاه را می توان در اقوام پیش تر نیز، در بیان آیات وحی مشاهده کرد. قوم یهود در برابر آموزه های ابلاغی از سوی حضرت موسی علیه السلام ، واکنشی ثنوی گونه به شکلی افراطی داشته اند. بیان قرآن این گونه است: «فَإِذا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قالُوا لَنا هذِهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسى وَ مَنْ مَعَهُ أَلا إِنَّما طائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ»؛ هنگامی که نیکی (و نعمت) به آن ها می رسید، می گفتند: «به خاطر خود ماست»، ولی موقعی که بدی (و بلا) به آن ها می رسید، می گفتند: «از شومی موسی و کسان اوست»! آگاه باشید سرچشمهٔ همه این ها، نزد خداست، ولی بیشتر آن ها نمی دانند (اعراف: ۱۳۱).

از این رو، آیاتی چند به وحدانیت خالقیت که مقدمهٔ پذیرش وحدانیت ربوبیت است، تأکید دارند (غافر: ۶۲؛ انعام: ۱؛ یونس: ۴)، زیرا با پذیرش وحدت خالقیت، جایی برای ربوبیتِ غیر، باقی نمی ماند.

مؤلفه های توحید ربوبی

اشاره

پس از جستاری در مفهوم کلی «توحید ربوبی» و دیدگاه رقیب آن، لازم است برای تبیین جایگاه توحید ربوبی در اندیشهٔ قرآنی و هم چنین درک عمیق تر از آن، به بررسی مؤلفه های این مقوله پرداخته شود تا برای ورود به بررسی مصادیق عینیِ تحقق توحید ربوبی از نگاه قرآن، مسیری هموارتر پیش روی خِردها قرار گیرد. مقصود از مؤلفه، مبانی شکل دهندهٔ یک چیز است. به بیان دیگر، عناصر و جوهر تشکیل دهندهٔ یک چیز مؤلفه آن خوانده می شود، بدان گونه که بدون توجه به آن ها نمی توان آن چیز را تحلیل کرد. برای رسیدن به مؤلفه و مبانی توحید ربوبی، رابطهٔ معرفتی طولی آن و جایگاه آن در میان آموزه ها نقش اصلی دارد.

در تقسیم بندی کلی، توحید به دو شاخه «توحید نظری» و «توحید عملی» تقسیم می شود. توحید نظری شامل سه مرتبه: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی است. اندیشهٔ در حقیقت هستی، وجود ذات الهی، سپس صفات او و آن گاه فهم افعال او را شکوفا می سازد: «أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلىَ کلُِّ شىَ‏ءٍ شهِید»؛ آیا کافی نیست که پروردگارت خود مشهود قبل از هر چیزی است؟ (فصلت: ۵۳).

«توحید ذاتی» معرفت به نبودِ هر گونه ترکیب و تقسیم در ذات خداوند سبحان است (شوری: ۱۱)، و «توحید صفاتی» پذیرش و باور به وجود صفات در عین عینیت با ذات بدون شکل گیری ترکیب و تشبیه است. صفات الهی به دو گروه «صفات ذات» و «صفات فعل» تقسیم می شود که مقصود از این همانی مصداقی و اتحاد صفات با ذات، صفات ذاتی اند. سه صفتِ «علم»، «قدرت» و «حیات» به عنوان مراجع دیگر صفات به شمار می روند که پیوند علم و قدرت، شکل دهندهٔ صفات حیات است (نک: ایجی، ۱۳۲۵، ۸: ۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۳۸؛ حلی، ۱۳۸۲: ۲۹).

«توحید افعالی» دربرگیرندهٔ توحید در خالقیت، توحید در مالکیت و توحید در ربوبیت است. واژهٔ «رب» اسم حسنای الهی و «ربوبیت» صفت فعلی خداست. «رب» به معنای تدبیر و پروراندن است. ربوبیت ملازم با خالقیت به شمار می آید و بازگشت ربوبیت به خالقیت است (یونس: ۳). آیه: «لِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّماواتِ وَ رَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعالَمینَ»؛ حمد و ستایش مخصوص خداست؛ پروردگار آسمان ها و پروردگار زمین و پروردگار همهٔ جهانیان (جاثیه: ۳۶)، به گسترهٔ ربوبیت الهی و عمومیت آن اشاره می کند و جامعیتِ در توحید ربوبیت را بیان می دارد.

حاصل نگرش به آنچه گذشت آن است که خاستگاه اندیشهٔ توحید ربوبی، تحقق و باور به

توحیـد در مالکیت و توحیـد در خالقیت است، چراکه مالکیت پیرو وجود، و وجود زیرمجموعهٔ آفرینش است و تدبیر پیش، به همراه و به دنبالِ آفریدن و مالك بودن به تناسب هر مقام تحقق می پذیرد.

توحیـد در خالقیت، خود وام دار قـدرت و علم ذاتی خداوند سـبحان است، زیرا آفرینش بدون قدرت و دانش بی معناست؛ از این رو، مؤلفه و مبنای توحید ربوبی را در صفت ذاتی علم و قدرت باید جست وجو کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴۶).

۱. علم الهی

از ریشه هـای اصـلی باور به توحیـد و گونه های مختلف آن، اثبات «آگاهی مطلق» آفریـدگار است. ویژگی علم و آگاهی، از صفات کمالیهٔ پروردگار به شمار می آید. ظهور افعال حکیمانه، محکم و متقنِ الهی، نشانهٔ هدف داری آن هاست و این، دلیل بر علم و آگـاهی فاعـل آن نسبت به مقـدمات و سـرانجام امور می باشـد. هیـچ گاه موجود جاهل و بی شـعور و یا دست کورِ تصـادف نمی توانـد انسـجامی به این پیچیـدگی و گستردگی را تنظیم و سامان ببخشـد. قرآن، موضوع دانش الهی را فراگیر و گسترده مطرح می کنـد. از آیات الهی اسـتفاده می شود خداوند سـبحان علاوه بر علم کلی و جامع، به جزئیات و امور آنی نیز آگاهی و اشراف کامل دارد. هم چنین علم الهی شامل امور پنهان و مخفی می شود.

مبنای مالکیت الهی نیز به آگاهی و علم مطلق خداوند سـبحان بازگشت دارد؛ همان گونه که خداوند، شرق و غرب عالم را از خویش می خوانـد و آن گاه خود را «علیم» می نامـد (بقره: ۱۱۵). برآینـد این آگاهی گسترده و مالکیتِ برآمده از آن، تحقق بخشـی به ربوبیتی توحیـدی است. کنار هم قرار گرفتن علم و حکمت در آیاتی چند (نساء: ۱۱، ۱۲، ۲۶، ۱۰۴، ۱۱۱ و ۱۷۰) به پیونـد خوردن دانش با حکمت خبر می دهد؛ از این رو، فعل الهی علاوه بر قرار گرفتن بر اِشـراف علمی و دانش الهی، بر بنای حکمت نیز استوار گردیده است.

۲. قدرت الهی

مؤلفـهٔ دیگرِ شـکل دهنـده به ربوبیت توحیـدی در مراتب طولی آن، «قـدرت» است. قـدرت از صـفات ذاتی و جمالی خداوند است. این واژه از «قـدر» گرفته ش_ده ك_ه ب_ه معنای انـدازه و نهایت هر چیزی است (نك: فراهیـدی، ۱۴۰۶ق، ۵: ۱۱۲). کـاربرد این واژه دربارهٔ خ_داونـد، از آن روست که او هرچه را به هر انـدازه بخواهـد، انجام می دهـد و به بنـدگان هر مقـدار بخواهد،

می بخشد. قادر بودن خداوند به معنای فاعل مختار(۱) بودن در مقابل فاعل موجَب بودن، در اصطلاح به کار می رود. اما فاعل مختار یا قادر با دو تفسیر در دو نظام معرفتی روبه رو شده است؛ فلاسفه در تبیین آن گفته اند: «ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل»؛ و متکلمان تعبیر «یصح منه الفعل و الترک» را به کار گرفته اند (محمدی، ۱۳۷۱: ۷۵ و ۷۶).

باید توجه داشت که علم و آگاهی از لوازم انفکاک ناپذیرِ موضوع قدرت است، زیرا مبدأ بودن فاعل نسبت به هر فعلی قدرت به شمار نمی رود، بلکه قدرت در صورت آگاهی فاعل به فعل اطلاق می شود. البته آگاهی تنها نیز کافی نیست، بلکه اطلاق قدرت تنها در مورد فعلی است که فاعل به آن علم دارد و همان علمِ فاعل، او را به انجام آن برانگیخته باشد. قدرت مطلقهٔ الهی در نظام آفرینش به مبدأیت الهی نسبت به هستی انجامیده است: «وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَديرٌ» (آل عمران: ۱۸۹).

آیات قرآن با بیان وجود سنت هایی الهی به گونه ای مستمر، تصریح دارد که تغییر و تبدیلی در آن راه نمی یابد (نک: فتح: ۲۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۸: ۲۸۸). این عدم تغییر به عدم قدرت بازگشت ندارد، بلکه به عدم تعلق اراده و مشیت به آن (به دلایل خاص، همانند تحقق نظام احسن و عدم اخلال در آن) و به صورت کلی به حکمت الهی بازمی گردد، چراکه در صورت تعلق مشیت الهی، امکان جای گزین شدن محقق است: «إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّوهُ شَيئاً وَ اللَّهُ عَلىَ كُلِ شىْءٍ قَدِيرٌ»؛ اگر (به سوی میدان جهاد) حرکت نکنید، شما را مجازات دردناکی می کند و گروه دیگری غیر از شما را به جای شما قرار می دهد، و هیچ زیانی به او نمی رسانید و خداوند بر هر چیزی تواناست (توبه: ۳۹).

با توجه به آنچه مورد اشاره قرار گرفت، حضور مطلق الهی، به معنای آگاهی و امکان جای گزینی امور، در ساختار پیچیدهٔ ربوبیت نظام هستی اثبات می شود.

پس از مروری بر چیستی و ماهیت ربوبیت توحیدی، لازم است به چگونگی تحقق آن در نظام هستی و به بیان دیگر، به رابطهٔ خالق با مخلوقات خود تحت عنوان مسئله «عنایت» بپردازیم تا جایگاه توحید ربوبی در هندسهٔ هستی بر اساس گفتار وحی روشن تر گردد. در این بخش ابتدا با دیدگاه های مطرح در حوزهٔ عنایت الهی آشنا می شویم و سپس دیدگاه قرآن در این زمینه را پی گیری خواهیم کرد.

ص: ۵۲

۱- فلاسفه، فاعل را هشت قسم می دانند: ۱. فاعل بالطبع؛ ۲. فاعل بالجبر؛ ۳. فاعل بالرضا؛ ۴. فاعل بالعنایه؛ ۵. فاعل بالتجلی؛ ۶. فاعل بالقصد؛ ۷. فاعل بالتسخیر؛ ۸. فاعل بالقسر. فلاسفه خداوند را «فاعل بالتجلی» می دانند؛ عرفا ذات حق را «فاعل بالرضا» می دانند؛ و متکلمان صانع را «فاعل بالقصد» می پندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۵۵)

عنایت در اصطلاح

واژهٔ «عنایت» اسم مصدر از ماده «عَنَیَ» و به معنای قصد، توجه، اهتمام و بخشش است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۲۵۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۶). و در اصطلاح به معنای توجه مافوق است به مادون. گفتار ابن سینا در کتاب تعلیقات، حاکی از پیوند میان علم الهی، اراده الهی و عنایت دارد. ابن سینا با توجه به نظام فلسفی مشائی و تعریفی که از علم دارد، در تعریف عنایت می نویسد: علمِ حق به موجودات و نظام آن ها را عنایت می گویند؛ این که تمامی موجودات از احاطهٔ علمی که خدا به آنان دارد پدیدار می شوند. حاصل عنایت، ایجاد اشیا به بهترین وجه از جهت نظام است. بر همین اساس، وی در مواضع دیگر عنایت را صدور خیر از ذات لذاته و نه برای غرضی خارج از ذات تعریف می کند، چراکه وجود غرض دیگر غیر از مطلوبیت ذات، بازگشت به نقصان خداوند دارد. ابن سینا می نویسد: «فذاته عنایته» (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق(ب): ۱۸، ۱۹ و ۱۵۷). فیاض لاهیجی در گوهر مراد مسئله عنایت را مربوط به فعل الهی و در ارتباط با موضوع نظام احسن و خیر معرفی می کند. وی می نویسد: معنی عنایت واجب الوجود، علم اوست به نظام خیر، به وجهی که مبدأ فیضان نظام خیر باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

علم از آن جهت که نمایانندهٔ اشیاست، نام بردار به «علم» می شود و از جهت علم فعلی بودنِ حق و اثرگذار بر ایجاد ماسوی الله، «عنایت» نامیده می شود. بر این اساس، عنایت به حوزهٔ فاعلیت خداوند تمرکز دارد و عنایت الهی همان مصدریت و فاعلیت خدا دربارهٔ ماسوی است. قلمرو عنایت الهی که همان علم خداوند است علاوه بر بحث های نظری، با رفتارهای فردی و هم چنین کارکردهای اجتماعی ارتباط گسترده ای دارد.

به نظر می رسد با توجه به طرح مسائلی همانند علم، صدور و خیر در تعریف عنایت و مقایسهٔ آن با معنای ربوبیت و وابسته بودن ربوبیت به علم فعلی، می توان ادعا کرد وحدانیت ربوبی خدا که از نگاه متکلمان طرح می شود، هم پوشی قابل توجهی با عنایت که بیشتر در دستگاه عرفان و فلسفه طرح شده، دارد؛ هرچند گسترهٔ ربوبیت از نگاه متکلمان فراتر از امور کلان و شامل جزئیات و امور خرد نیز می باشد و این امر وابسته به مبانی تغییر و دایرهٔ هم پوشانی آن تطابق یا اختلاف می یابد.

پس از روشن شدن معنای عنایت و ارتباط آن با ربوبیت باید دانست، رابطهٔ خالق عالم با موجودات همواره از پرسش های ذهنی بشر بوده است. این که آیا رابطه ای در این میان متصور است و در صورت وجود رابطه آیا رابطه ایجادی است یا نوع دیگری از ارتباط مطرح است، واکنش های متفاوتی را شکل داده که از حوصله و دستور این مقاله خارج است. بر این اساس می توان گفت در

ص: ۵۳

مسئله ربوبیت و عنایت، دیدگاه های مختلفی طرح شده است. در اندیشه ای حداکثری، عنایت الهی شامل همهٔ موجودات می شود که این اندیشه را می توان به دو گروه «باورمندان به قصد و تدبیر مستقیم الهی» و «باورمندان به تدبیر مستقیم و غیرمستقیم» تقسیم کرد.

ابن میمون با توجه به تورات، موجود عاقل و مختار (یعنی انسان) را مستحق عنایت الهی می داند و از این رو، مورد توجه و عنایت الهی است. وی عنایت شخصی الهی را مخصوص انسان می داند و دربارهٔ سایر موجودات معتقد است، ارادهٔ خدا به نوع آن ها و نه شخص آن ها تعلق می یابد (نک: ابن میمون، ۱۹۷۲: ۵۲۰_۵۲۸).

متکلمان مسلمان نیاز به واسطه در آفرینش را نفی، اما نقش فرشتگان در تدبیر و ادارهٔ موجودات را مؤثر می دانند. به بیان دیگر، خداوند جهان را به واسطهٔ فرشتگان اداره می کند (نک: ایجی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۱۳_۱۱۵). ابن سینا عنایت خداوند را همان علم ازلی الهی دانسته که برای صدور اشیا و نظم و هدایت آن ها این علم ازلی کافی است. او بر این اندیشه است که عنایت الهی در صدر عالم با وسایط محقق می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق(ب): ۱۸_۱۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۸_۸۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۸۸_۱۹۵). در مقابل، برخی علم ازلی را برای منشأ آفرینش بودن، کافی ندانسته و صورت گرفتن ایجاد را با ارادهٔ خداوند تبیین می کنند؛ از این رو، عنایت همان مشیت الهی دانسته شده است، و خداوند به جهت علم داشتن به اشیای جزئی، می تواند آن ها را مستقیماً تدبیر کند.

به هر روی، مبحث عنایت در نگاه اندیشمندان اسلامی برای توجیه رابطهٔ ایجادی و تدبیری خداوند نسبت به جهان مطرح شده است. در مقایسهٔ این نگاه با فلسفه یونانی باید گفت: در فلسفه یونانی اهتمام به یافتن مبدأ نظم و وحدت جهان، معطوف است نه به ارتباط ایجادیِ مبدأ هستی با جهان و انسان؛ از این رو، خدای حکمای یونان نمی تواند یا ضرورت ندارد که توجه و عنایتی به موجودات داشته باشد، اما خدای متفکران اسلامی هستی بخش و مدبّر جهان است و نسبت به انسان عنایت، لطف و هدایت ویژه دارد (سیدهاشمی، ۱۳۹۲: ۴۲_۶۵).

نگاه قرآن به عنایت الهی

در حکمت دینی نمی توان فاعلیت ایجادی و تدبیری خدا و عنایت و لطف خدا به موجودات و انسان را نادیده انگاشت. آنچه در حکمت دینی پی جویی می شود، چگونگی تعلق یافتنِ عنایت الهی به اشیاست، نه اثبات نقش ایجادی و تدبیری خداوند سبحان در نظام هستی. در این گام با محوریت آیات وحی، به تبیین اندیشهٔ عنایت و ربوبیت الهی برای رسیدن به نظام اندیشهٔ قرآن در این امر توجه خواهیم کرد.

قرآن کریم بر اساس خالقیت و توحید ربوبی و تشریعی که از آن با الفاظ «مالکیت» و «تدبیر امر» تعبیر کرده است، سرپرستی، سعادتمندی و به کمال رساندن انسان را با توجه به علم و قدرت مطلق خداوند متعال، حقّ منحصر خداوند سبحان معرفی می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۹و۱۱۰)؛ از این رو، منشأ هدایت به معنای عامّ آن را تنها باید خداوند متعال دانست. تحقق هدایت در مراتب گوناگون آن، با ملاک عنایت و ربوبیت توحیدی الهی انجام می شود، هرچند در این میان واسطه هایی دارای نقش با مدیریت توحیدی باشند. به بیان دیگر، از نگاه قرآن وجود واسطه در مسیر تحقق عنایت، به معنای نفی ربوبیت توحیدی نیست.

هدایت الهی و واسطه های آن

حضرت ابراهیم علیه السلام در ردّ انگارهٔ عموی خود در خداپنداری بت ها، به مسئله عنایت اشاره می کند (مریم: ۴۲). در کنار این نکته باید توجه کرد که عنایت، گونه ها و حیطه های گسترده ای را در بر می گیرد. بر این اساس، از آن جا که ارتباط مستقیم و دیدن خدا برای انسان امری محال است، خداوند از اسبابی مرتبط برای انتقال فیض و پیام خود به انسان، به عنوان بزرگ ترین عنایت الهی به بشر، استفاده کرد (اسراء: ۹۴_۹۵). به همین دلیل، ولایت، اطاعت و هدایت که از امور اختصاصی خداست، به پیامبران و برگزیدگانِ از انسان ها برای تحقق یافتن هدایت الهی نسبت داده شده و خداوند ایشان را واجب الاطاعه، ولیّ و هادی معرفی کرده است. نمونه ای از این دست آیات بدین قرار است: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است (احزاب: ۶).

خداوند اطاعت برگزیدگان خود را در کنار اطاعت خویش قرار داده و به آن امر می کند: «مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا»؛ کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و کسی که سر باز زند، تو را نگهبان (و مراقب) او نفرستادیم (و در برابر او مسئول نیستی) (نساء: ۸۰).

نتیجه و ثمرهٔ این اطاعت، تحقق هدایت، یعنی همان هدفی که خداوند به سبب آن با انسان ارتباطِ وحیانی برقرار کرد، معرفی شده است: «وَ إِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ»؛ اما اگر از او (رسول خدا) اطاعت کنید، هدایت خواهید شد (نور: ۵۴).

بنابراین، متکفل دریافت و ابلاغ مسئله هدایت خاص، انبیای الهی هستند.

اما هدایت الهی به معنای عام آن، که می تواند اصطلاحی قرآنی و بیان گر مسئله عنایت تلقی شود، از جهت مراتب و بهره مندان از آن، به گونه هایی تقسیم می شود. بررسی این گونه ها، به

شناخت چگونگی تحقق عنایت و هدایت الهی و تمایز های هر حیطه و در نهایت، نوع واکنش و تعامل انسان با گونه های متفاوت کمک می کند.

هدایت عام یا هدایت تکوینی

قرآن بیان گر وجود هدایتی عام برای تمام موجودات از طرف خداوند متعال است که از آن به «هدایت تکوینی» یاد می شود: «رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی کلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی»؛ پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمهٔ آفرینش او بود داده، سپس هدایت کرده است (طه: ۵۰). این هدایت را باید هدایتی شمولی نسبت به تمامی اشیا و موجودات ماسوی الله و بدون واسطه دانست که در آن علم، قدرت و ارادهٔ الهی نقش آفرینی می کند.

هدایت انسان

انسان علاوه بر عنایت و هدایت فراگیر الهی که به مقتضای ظرفیت و ماهیت هر پدیده آشکار می شود، نیازمند هدایتی تشریعی است که این راهنمایی و بیان قانون الهی، از طریق ابلاغ دین برای تمامی انسان ها صورت می پذیرد و خداوند متعال به این شیوه، راه را به مؤمن و کافر نشان داده است: «إِنَّا هَدَیْنَاهُ السَّبِیلَ إِمَّا شَاکِرًا وَ إِمَّا کَفُورا»؛ ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس (انسان: ۳).

آیه دلالت دارد خداوند علاوه بر هدایت تکوینیِ تمام موجودات، خصوص انسان را از هدایت تشریعی نیز برخوردار کرده است. مجریان این هدایت، سفیران الهی و پیام آوران از غیب، یعنی انبیا هستند.

هدایت ویژه

واکنش مثبت انسان به هدایت تشریعی می تواند هدایتی افزون را برای او فراهم آورد، زیرا کمال انسان وابسته به افعال اختیاری و ارادی اوست. منشأ افعال انسان را اعتقادات نظری و عملی او تشکیل می دهد که در نتیجه برخورد با حوادث، آنچه را در قوّه و استعداد دارد، به فعلیت می رساند تا نهفته های خود را به سرانجام و به کمال لایق خود، یعنی سعادت یا ضلالت نایل سازد. از این رو، تشریع الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه برای تکمیل خلقت اوست، تا او را به هدفی که در خلقتش می باشد نزدیک کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۹۹). بر این اساس، نوع بشر در بستر عنایت الهی می تواند از مراتبی ویژه برخوردار شود که دیگر موجودات از آن بی بهره اند.

رسیدن به این هدایت ویژه، با حسن اختیار و پذیرش هدایت تشریعی است. در قرآن می خوانیم: «وَالَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی وَ ءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»؛ کسانی که هدایت یافته اند، خداوند بر هدایتشان می افزاید و روح تقوا به آنان می بخشد (محمد: ١٧).

از این هدایت به «ایصال به مطلوب»، «تسدید» و «تأیید» نیز تعبیر شده است. خداوند متعال در آیات زیادی به این ولایت و هدایت ویژهٔ بر مؤمنان اشاره کرده است (نک: مائده: ١۵و١۶؛ آل عمران: ١٢و۶٨؛ بقره: ٢۵٨؛ یونس: ٩؛ انعام: ١٢٢). تحقق این گونه از هدایت و عنایت الهی گاه بی واسطه و گاه باواسطه محقق می شود. قرآن نمونه های فراوانی از هر دو گروه بیان داشته است. از نمونه های باواسطه می توان به داستان پررمز و راز موسی و خضر اشاره کرد (کهف: ۶٠_٨٢)، و از نمونه های بی واسطه می توان به ارتباط مستقیم خداوند و گفت وگوی بدون واسطه با انبیا اشاره داشت. این گونه از ارتباط را می توان در اولین نوع از انواع وحی که آیهٔ پنجاه و یکم سوره «شوری» بیان فرموده ملاحظه کرد؛ همان گونه که مرتبهٔ عالی «معراج» یکی دیگر از مصادیق عنایت بی واسطه الهی به شمار می رود (نجم: ٨_١٠). بر اساس روایات در این مرحله حتی فرشته وحی، جبرئیل نیز حضور نداشته است؛ از این رو، واسطه ای در میان نبوده است.

سنت های ناپیدا

علاوه بر هدایت ویژه به معنای دستگیری از سالک در مسیر هدایت باطنی و معنوی، که نوعی ویژه از عنایت الهی به برخی موجودات است، می توان گونه های دیگری از عنایت، امداد و نصرت الهی را که جنبهٔ فیزیکی و نمادیافته دارد، در آموزه های وحیانی مشاهده کرد. این مسئله را می توان تحت عنوان «سنت های پنهان الهی» که زیرشاخه ای از عنایات الهی است، مورد بررسی قرار داد. واضع سنتِ اسباب و مسببات، خدای سبحان است: «سُنَّةَ اللَّهِ فِی الَّذینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدیلا»؛ این سنت خداوند در اقوام پیشین است، و برای سنت الهی هیچ گونه تغییری نخواهی یافت (احزاب: ۶٢).

بر این اساس در میان اسباب و مسببات، آن مسببی که سببش قوی تر از دیگر اسباب است، در خارج واقع می شود؛ حق باشد یا باطل، خیر باشد یا شر، ظلم باشد یا عدل. اما نکتهٔ مغفول در این میان، وجود سنت هایی پنهان از چشم مادی بشر است، که وحی متکفل بیان آن است: «أُبَلِّغُکُمْ رِسالاتِ رَبِّی وَ أَنْصَحُ لَکُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ»؛ رسالت های پروردگارم را به شما ابلاغ می کنم و خیرخواه شما هستم و از خداوند چیزهایی می دانم که شما نمی دانید (اعراف: ۶٢).

بیان گرِ این ادعا، معارفی از قرآن است که در آن از بهره مندی آفریدگار از لشکریانی در آسمان و زمین که آنان «جند الهی» خوانده شده اند سخن رفته است. این امر اثبات کنندهٔ

ربوبیت فراگیر و مطلق الهی و نمایان کنندهٔ توحید ربوبی در نظام هستی است. این جنود و لشگریان آسمان و زمین، در اختیار و مطیع فرمان الهی هستند و در راستای تحقق ربوبیت الهی مطاع می باشند: «وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ كانَ اللَّهُ عَزیزاً حَكیماً»؛ لشکریانِ آسمان ها و زمین تنها از آنِ خداست و خداوند شکست ناپذیر و حکیم است (فتح: ۷).

به صورت کلی، در قرآن «جند و جنود» همانند واژگان «امام و ائمه»، هم به گروه حق و هم به گروه باطل نسبت داده شده است. از این رو، همان گونه که در کنار نام طالوت عنوان جنود و لشکریان او مشاهده می شود، در کنار جالوت نیز عنوان جنود به کار گرفته شده است؛ هم چنان که فرعون و جنودش به ظلم و طغیان منتسب شده اند (نک: بقره: ۲۴۹؛ یونس: ۹۰). در کنار دسته بندی جریان های حق و باطل، در آیات قرآن می توان از جنود الهی که جنودی متمایز از جریان های انسانی و مادی اند نام برد. این جنود گاه با صفت «لَم تَرَوها»، به پنهان بودن و دور از دسترس بودن توصیف شده اند (نک: توبه: ۲۶و۴۰). خداوند صحنهٔ رستاخیز و قیامت را نمایشگاه کامل ناتوانی جنود سوای منتسبان به خداوند معرفی می کند (نک: مریم: ۷۵) و تمامی جنود ابلیس سرانجامی جز دوزخ نخواهند داشت (شعراء: ۹۴ و ۹۵).

جنود الهی را می توان نمونه هایی از سنت های پنهان الهی یا همان اعجاز دانست. از پیامبران ممتاز الهی که صحنه هایی از قدرت الهی را به نمایش نهاد، حضرت سلیمان علیه السلام است. خداوند در تبیین جایگاه سلیمان علیه السلام او را دارای جنودی فراوان از انسان ها، جنّیان و پرندگان معرفی می کند (نمل: ۱۷)، که این امر گواه و دلیلی بر وسعت قدرت الهی و امکان بهره مندی از توانایی دیگر موجودات است و اطاعت پذیری آنان از فرمان الهی را دلالت دارد.

می توان جنود الهی را که مخلوقاتِ آفریدگار هستی اند، به سه دسته تقسیم کرد:۱. مخلوقات نامرئی، همانند فرشتگان و جنیان؛ ۲. مخلوقات جاندار جسمانی، همانند جانوران، انسان ها و گیاهان؛ ۳. مخلوقات غیرجاندار مادی، همانند باد، آفتاب و... .

در نهایت، قرآن در بیان موازنهٔ میان جنود الهی و جنود غیرالهی، جنود الهی را غالب بر تمام نیروها و قدرت ها معرفی می کند (صافات: ۱۷۳) و در مقابل، توان دیگر نیروها را در برابر آن ناچیز می شمارد (نمل: ۳۷). وجود این جنود، خود از سنت های الهی است، اما زمانهٔ اثرگذاری آن امری پوشیده است؛ از این رو می توان وجود این جنود را شاهدی بر فاعل موجَب نبودن پروردگار و گسترهٔ حیطه قدرت الهی که از مؤلفه های ربوبیت توحید بیان شد، به شمار آورد. آیات وحی در بیان گستردگی و عظمت جنود الهی و ناتوانی و محدودیت سایر لشکریان، آگاهی به آنان را تنها در اختیار خداوند سبحان معرفی می کند: «وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ»؛ و لشکریانِ پروردگارت را جز او کسی نمی داند (مدّثر: ۳۱).

نتیجه

پس از تبیین مفهوم «توحید» و تبیین جایگاه توحید ربوبی، و هم چنین ارائه تعریف از «عنایت» تلاش شد به مقایسهٔ مفهومی این دو عنوانِ برآمده از دستگاه کلام و فلسفه اشاره شود و ضمن بازشماری مبانی شکل دهندهٔ توحید ربوبی و اجزای فراهم کنندهٔ عنایت الهی با اقرار به هم پوشی این دو البته در دو دستگاه متفاوت اندیشه ای، به نگاه قرآن در اصل مسئله پرداخته شود. از نگاه قرآن، توجه خداوند به هستی، آهنگی مستمر و همیشگی دارد و خداوند در مسیر پیش و پس از آفرینش، نقش یگانه ای در ربوبیت، هدایت و عنایت به کل نظام آفرینش و اجزا و خصوصیات آن دارد؛ هرچند باید مطابق صریح آیات وحی پذیرفت که عنایت و ربوبیت الهی به معنای نفی واسطه در مسیر تحقق آن نیست. کارکرد این اندیشه، پذیرش نقشهٔ دقیق تری از هندسه و اصول حاکم بر هستی و عدم نفی واسطه در آن است؛ البته وجود واسطه به معنای استقلال و دارا بودن نقش مستقلّ وسایط نیست. پذیرش ربوبیت و تدبیر کلان و خرد الهی در تمام اجزای هستی، به نفی اندیشهٔ ثنویت منجر می شود. در نگاه موحد، اثرپذیری و اثرگذاری هر پدیده در سایهٔ عنایت و تدبیر الهی تفسیر می شود و پدیده ها در نگاهی جمعی شکل دهنده به مراحل رسیدن به هدف نهایی از آفرینش تصویر می شود و رفتاری مطابق با آن را از او مطالبه می کند.

منابع

۱.ابن سینا، حسین (الف)، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲.________________ (ب)، (۱۴۰۴ق)، التعلیقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۳.___________________، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۴.ابن میمون، (۱۹۷۲)، دلاله الحائرین، بیروت، مکتبه الثقافه الدینیه.

۵.ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۶.ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، شریف رضی.

۷.تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.

۸.حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، تهران، شرکت افست.

۹.حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹)، خیر الأثر در ردّ جبر و قدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰.راسل، برتراند، (۱۳۴۹)، چرا مسیحی نیستم؟، ترجمه: س. الف. س طاهری، تهران، دریا.

۱۱.سیدهاشمی، سید محمداسماعیل، (۱۳۹۲)، «عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و

اسلامی»، آینه معرفت، ش۴۳.

ص:۵۹

۱۲.سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۱۳.شاکر، محمدتقی و رضا برنجکار، (۱۳۹۱)، «امامت و خاتمیت از نگاه قرآن و روایات»، مجله کتاب قیم، ش۶ .

۱۴.طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۱۵.______________، (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۶.طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۲)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۷.عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.

۱۸.علامه حلی، حسن بن یوسف بن علی، (۱۳۸۲)، کشف المراد (مع تعلیقات السبحانی)، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۱۹.علامه طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۰.______________، (۱۳۶۳)، نهایـة الحکمـه، تعلیـق: محمـد تقی مصـباح یزدی، تهران، الزهرا.

۲۱.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.

۲۲.فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۳.فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.

۲۴.فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، الصدر.

۲۵.قیوم زاده، محمود و محمـدتقی شـاکر، (۱۳۹۳)، «فرشـته و نقش آن در امـداد الهی از منظر مفسـران»، مطالعـات تفسـیری، ش۱۸.

۲۶.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط _ الإسلامیه)، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۲۷.گلشنی، مهدی، (۱۳۷۹)، فیزیکدانان غربی و مسئله خداباوری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲۸.محمدی، علی، (۱۳۷۱)، شرح کشف المراد، تهران، دارالفکر.

۲۹.مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، معارف قرآن، قم، مؤسسه امام خمینی(ره).

۳۰.مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۳۱.مفضل بن عمر، (۱۳۷۷)، شگفتی های آفرینش (ترجمه توحید مفضل)، قم، هجرت.

۳۲.مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۳۳.موسوی بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۸)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، شرکت افست.

۳۴.موسوی، محمود و محمدتقی شاکر، (۱۳۹۲)، «اندیشه مشیت و اراده الهی و تبیین مدرسه قم از آن»، مجله پژوهش های اعتقادی ــ کلامی، ش ۱۱.

۳۵.ناصری، محمد، (۱۳۶۹)، شیطان و شیطان پرستان، تهران، دار القرآن الکریم.

۳۶.نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه.

۳۷.صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.

ص : ۶۰

الهیات سلبی در مدرسهٔ کلامی حلّه / رضا برنجکار – سید مسیح شاه چراغ

اشاره

رضا برنجکار (۱)

سیدمسیح شاه چراغ (۲)

تاریخ دریافت: ۲۷/۰۱/۱۳۹۶

تاریخ تأیید: ۲۲/۰۳/۱۳۹۶

چکیده

در میان متکلمان مدرسهٔ حله، «الهیات سلبی» جایگاه مهمی دارد. خواجه نصیر با بهره گیری از برهان شیخ صدوق در خصوص الهیات سلبی، صفت حیات خداوند را سلبی معنا کرده و این قاعده را قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی خداوند می داند. از منظر او، کسانی که در مباحث وجودشناختی صفات، قائل به نفی صفات زاید بر ذات هستند، در مباحث معناشناختی صفات، باید قائل به الهیات سلبی باشند. شاگردان خواجه در مدرسهٔ حله نیز همین موضع را اتخاذ کرده-اند. علامه حلی با تمایل به اشتراک لفظی «وجود» بین واجب و ممکن، و نیز فاضل مقداد با پذیرش نظریهٔ نیابت ذات از صفات، مبانی دیگری جهت تقویت الهیات سلبی ارائه کردند.

واژگان کلیدی

مدرسهٔ کلامی حله، صفات ذاتی، معناشناسی صفات، الهیات سلبی، اشتراک لفظی، نیابت ذات از صفات.

ص: ۶۱

۱- استاد تمام دانشگاه تهران و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۲- دانشجوی دکترای پردیس فارابی دانشگاه تهران

طرح مسئله

در فلسفه و کلام، مباحث مرتبط با اسما و صفات خداوند متعال از دو منظر مورد بحث و بررسی قرار می گیرد؛ منظر وجودشناختی و معناشناختی. در مباحث وجودشناختی، به این مسئله پرداخته می شود که در نفس الامر و عالم واقع، چه نسبتی میان ذات پروردگار و صفات او وجود دارد. در مباحث معناشناختی، صفات الهی به معنای صفات پرداخته می شود و در حقیقت از این موضوع سخن به میان می آید که انسان چه درکی از صفات الهی دارد و با شنیدن صفات خداوند متعال، چه برداشتی از آن ها می کند. در این مبحث، عمدتاً دو رویکرد مهم مطرح می گردد که از آن با عنوان «الهیات ایجابی» و «الهیات سلبی» یاد می شود. الهیات ایجابی مورد حمایت حکما واقع شده است. در این الهیات، ابتدا همان معانی بشری صفات الهی اخذ می شود و سپس با توجه به ویژگی های منحصر به فرد باری تعالی، این صفات از شوائب و نواقص مادی تجرید می گردد و در نهایت آن معانی منزه و مجرد، به خدای متعال نسبت داده می شود. در الهیات سلبی این موضوع مطرح می شود که انسان، اساساً نمی تواند درکی ایجابی از صفات ذاتی باری تعالی بنا بر طریقی که در رویکرد نخست مطرح شد، داشته باشد و تنها

می تواند با بیانی سلبی، صفات باری تعالی را معنا کند. در این رویکرد، علم خداوند به نفی جهل او و قدرت وی به نفی عجز، معنا می گردد.

این الهیات در طول تاریخ، طرف داران بسیاری پیدا کرده است. در یونان باستان برخی بر این باور بوده اند که اندیشهٔ معمولی دربارهٔ خداوند خام است (راسل، ۱۳۷۳، ۱: ۸۰). گفته شده «آلبینوس» نخستین کسی است که بر طریق سلب دربارهٔ خداوند تأکید کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲۷). در فلسفهٔ افلاطون نیز می توان نوعی از الهیات سلبی را مشاهده کرد. افلاطون هنگامی که دربارهٔ خدا صحبت می کند، او را غیر قابل شناخت معرفی کرده و تلاش می کند تا او را با بیانی سلبی، معرفی کند (افلاطون، ۱۳۴۹: ۱۵۴۳_۱۶۲۰). فلوطین، چهرهٔ برجسته جریان نوافلاطونی یونان است که الهیات سلبی در فلسفه او، جایگاه ویژه ای دارد. «احد» یا «واحد» که همان خدای فلوطین محسوب می شود، از منظر وی دارای قداست و منزلت منحصر به فردی است تا آن جا که حتی این نام ها را نیز شایستهٔ او نمی داند و تأکید می کند که به کارگیری این الفاظ از جانب انسان، نتیجهٔ نقصان آدمی و ضیق زبانی است (فلوطین، ۱۳۶۲، ۲: ۷۲۸).

اندیشهٔ الهیات سلبی در میان متفکران مسیحی نیز طرف داران بسیاری دارد. بازیلیدس، معلم غنوصی اواسط قرن دوم میلادی، بر این اعتقاد بود که از منظر این جهانی، نمی توان خداوند را فهم نمود و نمی توان وی را از طریق تشبیه به چیزی در درون کیهان به وصف کشید

(Kenny, ۱۹۹۸: ۲۵۶). کلمنت، عالم مسیحی بر آن بود که هیچ محمول معناداری مناسب خداوند، وجود ندارد (Kenny, ۱۹۹۸: ۲۵۷). نیکلاس کوزایی معتقد بود هر چه دربارهٔ خداوند می گوییم، مجاز و استعاره است (Kenny, ۱۹۹۸: ۲۵۷). وی اعتقاد داشت آنچه در باب

خدا می توان دانست این است که او دانستنی نیست. او خدا را تضاد تضادها می دانست

(Moran, ۱۹۹۸: ۴۳۷). کلمنس نیز بر این باور بود که هیچ محمول معناداری مناسب خداوند وجود ندارد (Kenny, ۱۹۹۸: ۲۵۷).

در یهودیت، فیلون اعتقاد داشت شناخت جوهرهٔ خدا در وسع انسان نیست، در حالی که وجودش برای همه آشکار است (Runia, ۱۹۹۸: ۳۵۷). وی میان وجود و ماهیت خداوند فرق

می گذاشت و بر این باور بود که تحصیل شناختی از خدا، از حد توان های مفهومی انسان خارج است و رسمش بر این بود که به تعمد گاهی از خدا با ضمیر شخصی و گاهی با ضمیر غیرشخصی یاد کند (Runia, ۱۹۹۸: ۳۵۹). ابراهیم بن داوود اعتقاد داشت باید تمامی صفات ایجابی خداوند، حتی وحدت و ضرورت را به صورت مشترک لفظی فهم نمود (Samuelson, ۱۹۹۸: ۶۰۶).

بی تردید برجسته ترین متفکر یهودیِ طرف دار نظریه الهیات سلبی، موسی بن میمون (۱۱۳۵_۱۲۰۴) است. وی در کتاب دلالهٔ الحائرین به صراحت، این دیدگاه را مطرح کرده است (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۴۰). از منظر او، توصیف صحیح خداوند که هیچ گونه لازمهٔ باطلی نداشته باشد، توصیف سلبی اوست. این نوع از توصیف، باعث تشبیه و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی شود (Ross, ۱۹۹۳: ۱۰۸).

در اسلام، «ضرار» بر این اعتقاد بود که معنای این که خدا دانا یا توانا است، این است که نادان و ناتوان نیست. رازی، قول ضرار را به نظام معتزلی نسبت می دهد (رازی، ۱۹۷۶: ۳۴). نجار معتقد به نفی صفت علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ازلی خداوند است (ولفسون، ۱۳۶۸: ۲۴۱). ابویعقوب سجستانی بر این باور بود که خداوند نه صفات مادی دارد و نه معنوی و او ورای ایس (وجود) و لیس (عدم) است (سجستانی، ۱۳۵۸: ۴). ابن مسکویه نیز تنها راه ممکن تعریف صفات خداوند را، طریق سلبی می دانست (بدوی، ۱۳۶۲: ۶۶۹).

در بین متکلمان امامیه نیز همواره از چهره های خاصی مانند شیخ صدوق، قاضی سعید قمی و برخی دیگر به عنوان طرف داران الهیات سلبی نام برده می شود. خاستگاه اصلی این الهیات در کلام امامیه را باید در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام جست وجو کرد. در این مقاله بر آنیم تا به جایگاه الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله بپردازیم. حله، شهری شیعه نشین در بین النهرین است که از حمله های بنیان کن مغول، در نیمهٔ قرن هفتم هجری سالم ماند (حلی، ۱۴۱۱ق:

۸۰_۸۲). به علاوه، از روابط تازه ای که هلاکوخان مغول با وزیر شیعی مذهب برقرار کرده بود، بهره مند شد.

خواجه نصیر در سال ۶۵۶ هجری قمری به حله رفت و از اساتید آن جا بهره برد (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۴). این امر خود نشان از دورۀ تازه و نقش مؤثر این مدرسه در زمینۀ علم کلام و اصول دارد. البته زمینه های این نوگرایی پیش تر با ظهور ابن ادریس حلی و اقامت، تدریس و تألیف سدیدالدین حمصی رازی و هم چنین کمال الدین میثم بحرانی فراهم شده بود. در این مدرسه با کوشش و اقدام ابن ادریس، مؤلف کتاب السرائر، باب اجتهاد که پیش تر در حال بسته شدن بود، باز ماند و اندیشۀ اثنی عشری وارد مرحلۀ دیگر از گرایش عقلی شد که البته بعد از سقوط بغداد شکوفا شد (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۸۱_۸۲).

در این مقاله، الهیات سلبی را از منظر خواجه نصیر طوسی، علامه حلی و فاضل مقداد مورد بررسی قرار خواهیم داد. دلیل انتخاب این سه نفر از آن جهت است که در بحث پیش رو، میزان تأثیرگذاری آن ها در استقرار جایگاه الهیات سلبی در مباحث اسما و صفات، بیش از دیگران بوده است. در واقع هر یک از این متکلمان، با نگاهی متفاوت به الهیات سلبی تمایل پیدا کرده اند. به نظر می رسد با بررسی آرای این سه نفر در معنای صفات خداوند، می توان به تحلیلی کلی در مورد جایگاه الهیات سلبی در مدرسۀ حله دست یافت. افرادی مانند محقق حلی و ابن میثم نیز در این مدرسه وجود دارند. از آن جا که آرای آن ها در مقایسه با نفرات فوق، از اهمیت کمتری برخوردار است، از بیان آن صرف نظر شده است. در بررسی آرای هر یک از متکلمان تلاش شده است تا مؤلفه های مهم در اعتقاد آن ها به الهیات سلبی، مورد توجه قرار بگیرد.

۱. خواجه نصیر طوسی

اشاره

خواجه نصیر طوسی را می توان مؤسس مدرسۀ کلامی حله دانست که با تألیف آثار فراوان، نقش برجسته ای را در ترویج و نشر و گسترش تفکر شیعه بر اساس قواعد عقلی ایفا کرد. وی علاوه بر تألیف آثار کلامی، در شرح و نقد آرای ابن سینا و حکمای مشاء نیز آثار مهمی را به رشتۀ تحریر درآورد. در ادامه، آرای وی را مورد بررسی قرار می دهیم.

الف. اشتراک معنوی وجود

خواجه در آثار خود از نظریۀ «اشتراک معنوی وجود» دفاع کرده و ادلۀ انتخاب این قول را نیز بیان می کند. از منظر او، هنگامی که به ذهن خودمان رجوع می کنیم، متوجه می شویم که ذهن تنها یک معنا از حمل وجود بر مصادیق گوناگون آن برداشت می کند. دلیل دیگر آن که

نقیض مفهوم وجود، مفهوم عدم است که تنها یک معنا دارد؛ پس نقیض آن نیز باید یک معنا داشته باشد. و دلیل سوم آن که، نفسِ تقسیم وجود و مقسم قرار گرفتن این مفهوم، حکایت از اشتراک آن در مصادیق گوناگون دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶).

خواجه نصیر «وجود» را مفهومی «مشکک» می داند. اساساً مفاهیم در کیفیت صدق بر مصادیق گوناگون، بر دو دسته اند: برخی، مفاهیمی هستند که کیفیت صدق آن بر مصادیق گوناگون یکسان است و افراد آن هیچ اختلافی در مصداقیت برای آن مفهوم ندارند؛ مانند مفهوم جسم که افراد آن در صدق مفهوم جسم بر آنان، نسبت به یکدیگر هیچ امتیازی ندارند. این مفاهیم را «متواطی» می نامند. اما برخی دیگر از مفاهیم در کیفیت صدق بر افراد آن، متفاوتند و مصادیق آن مفهوم در تقدم، تأخر، اولویت و... با یکدیگر اختلاف دارند؛ مانند این که تمام

خط ها در مصداقیت برای مفهوم طول یکسان نیستند. مصداقیت خط یک متری برای مفهوم طول، بیشتر از مصداقیت خط یک سانتی متری برای آن مفهوم است. مفهوم وجود نیز این گونه است و مصداقیت خداوند برای این مفهوم، به مراتب بیشتر از مصداقیت مخلوقات برای این مفهوم است. خواجه نیز وجود را مفهومی مشکک می داند. در واقع طبق برهان خواجه، چون وجود مفهومی مشکک است، برخی مصادیق آن مانند خداوند می توانند، واجب الوجود باشند و برخی مصادیق آن ممکن الوجود، در حالی که اگر وجود مفهومی متواطی باشد، اگر مصداقی از آن اقتضای وجوب را داشته باشد، مصادیق دیگر نیز باید این اقتضا را داشته باشند (همان، ۱۴۰۵ق (الف): ۹۳_۹۴).

باید این نکته را مدنظر قرار داد که خواجه نصیر در فضای فلسفه مشاء قرار داشته و شارح آثار ابن سیناست. این اختلاف در میان محققان وجود دارد که آیا فلسفه مشاء قائل به تباین یا تشکیک عامی بوده است یا تشکیک خاصی؟ تشکیک عامی آن است که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نبوده، بلکه به طور مختلف بر افراد خود تطبیق کند. آن مصادیق همه در معنای آن اسم مشترک باشند و در عین حال یکسان نباشند؛ مثلاً کلمه «حرارت» بر گرماهای متفاوت صدق می کند و یا اشیا در حرارت یکسان نیستند. یا سفیدی بر اشیای سفید صدق می کند، اما برخی سفیدترند و برخی کمتر سفیدند. برای نمونه، کلمه «سفید» بر برف، پنبه و عاج فیل صدق می کند، اما یکی اقدم یا اشدّ از دیگری است. در این تشکیک ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است؛ یعنی پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی مشترکند، اما در امور دیگر با یکدیگر متفاوتند و همین تفاوت ها باعث شده است تا یکی سفیدتر از دیگری باشد. در واقع، این جا اختلاف به امور زاید بر ذات این اشیاست؛ لذا این نوع تشکیک به تواطؤ

برمی گردد، ولی افراد ساده انـدیش (عموم مردم) این را تشـکیک می پندارنـد و آن را تشـکیک عامی گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۵۸). امـا در تشـکیک خاصـی، مـا به الامتیاز عین ما به الاختلاف است؛ ماننـد مفهوم «وجود» که اختلاف مصادیق گوناگون آن در صـدق مفهوم وجود، به مرتبـهٔ وجودی شان باز می گردد نه به امور زایـد بر ذات. بنابراین وجود در عین حال که مـا به الامتیاز محسوب می شود، سـبب اختلاف مصادیق گوناگون نیز می باشـد و وجود در برخی مصادیق، شدیـد تر و در برخی، ضعیف تر است. ابن سینا از نخستین کسانی است که به مطالعه دربارهٔ مسئله تشکیک وجود پرداخته است. وی در پایان فصل سوم از مقاله پنجم الهیات شـفا می گویـد: «وجود، شدت و ضـعف ندارد و کمتر و ناقص نمی شود و تنها تفاوت در سـه حکم می پـذیرد: تقـدم و تأخر، بی نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت، وقتی تقـدم و تأخر در نظر گرفته شود، ابتـدا وجود به علت نسبت داده می شود و ثانیاً به معلول و نیز علت، بی نیاز از معلول است

و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب الوجود است و معلول ذاتاً ممکن الوجود است»

(ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۷۹).

روشن است که در بیان ابن سـینا، ما به الاختلاف مصادیق گوناگون، مفهوم وجود نیست، بلکه عواملی مانند اولویت و تقدم و تأخر، سـبب آن می شود که وجود ابتدا به علت و سپس به معلول نسبت داده شود. ریشهٔ تفاوت دیدگاه مکتب مشاء و حکمت متعـالیه به اصل محوری فلسـفه ملاصـدرا باز می گردد که صـدرا در آن، به تمایز حقیقت وجود از مفهوم وجود قائل گردیـده است. به عبارت دیگر تشـکیک خاصـی وجود، با حقیقت عینیهٔ وجود معنا می یابد؛ اصـلی که در فلسـفه ابن سـینا مطرح نشده است، زیرا اصل محوری فلسفه ابن سینا، تمایز میان مغهوم وجود و ماهیت است و با این مبنا تنها می توان تشکیک عامی وجود را مطرح ساخت.

خواجه نصـیر در آثار خود، گاهی در بیان احکام مفهوم وجود می فرمایـد: «... و تزاید و اشـتداد در وجود نیست و خیر محض است و ضد و مثل ندارد» (خواجه نصیر، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷)، و گاهی نیز از وجود شدت و ضعف در مفهوم وجود سخن می گوید (خواجه نصیر، ۱۹۹۵: ۵۱۸). بایـد توجه داشت که تأمل و تـدبر در دیـدگاه خواجه نصـیر نشان می دهـد اعتقاد وی با اندیشـهٔ حکمت متعالیه در تضاد بوده و او تشـکیک خاصیِ صدرا و پیروان وی را قبول نداشته است، اما تشکیک مدنظر وی، به معنای ارجاع اندیشه او به اشتراک لفظی وجود نیز نمی باشد.

اشتراک معنوی وجود می تواند تفسیر دیگری نیز داشته باشد. این تفسیر عبارت از آن است که هنگامی که مفهوم وجود را بر خدا و مخلوقات اطلاق می کنیم، خالق و مخلوق علاوه بر لفظ وجود، در این معنا که با اطلاق این لفظ، عدم نیز از هر دو نفی شده است، مشترک هستند،

بـدون آن که سـنخیتی با یکدیگر داشـته باشـند. بنابراین به لحاظ اشتراک در نفی عدم از اطلاق لفظ وجود بر خالق و مخلوق، وجود به صورت مشترک معنوی اسـتعمال می شود. در مجموع می‌توان بیـان داشت که خواجه نصـیر در مبـاحث عـام وجود، قائـل به اشتراک معنوی وجود و تشـکیک عـامی این مفهوم است، امـا تفسـیر وی از این اصـطلاحات، بـا مبانی حکمت متعالیه متمایز است.

ب. محدودیت ادراک عقلی

خـواجه نصـیر در حـالی کـه بر جایگـاه عقـل و نقش براهیـن عقلی در معرفـت توحیـدی تأکیـد می‌ورزد، در عیـن حـال بر محدودیت های آن نیز واقف است و اعتقاد دارد که ذات و صـفات ذاتی خداوند، قابل درک و شناسایی نیست (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵_۳۱۶). خواجه نصـیر، مطابق مشـی حکما، قائل به دو وجود برای خداونـد متعال است؛ یکی وجود عامی که قابـل انطبـاق بر خـالق و مخلوق بوده و مفهومی مشـکک است که دربارهٔ نوع تشـکیک آن صـحبت شـد، و دیگری وجود خاصـی است که منحصر به ذات باری تعالی است و قابل انطباق بر ممکنات نیست. از منظر خواجه، این وجود خاص که همان ذات بـاری تعـالی است، قابـل شـناسایی برای انسان نیست و عقل بشـر از درک آن عاجز است (خواجه نصـیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵_۳۱۶). نکتهٔ قابل توجه دیگر در بیان خواجه، تأکید بر بهره گیری از صـفات سـلبی، جهت تبیین وجود خاص باری تعالی است. اعتقاد وی بر این است که تنها با بیان سـلبی می توان از این حقیقت غیر قابل شـناسایی سخن گفت. این نگاه در تحصیل اندیشهٔ معناشـناختی خواجه بسـیار مؤثر است (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵_۳۱۶). خواجه تأکیـد می کنـد که بحث از حقیقت این صفات نیست (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق (ب): ۴۷۱).

ج. عینیت صفات با ذات

خواجه نصـیر طوسی بر عینیت صفات ذاتی خداوند با ذات وی تأکید کرده و در مقابل نظریهٔ «زیادت» اشاعره و «احوال» معتزله موضع گیری می کنـد. وی در کتـاب تجریـد الاعتقـاد نظریـهٔ زیـادت و حـالّ را بـا مبنا قرار دادن واجب الوجود بودن خـداوند مردود می شمرد (خواجه نصیر، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴). دلیل آن این است که هر دو نظریه، شـرط اتصاف ذات به صفات را متوقف بر عامـل خارج از ذات می دانـد و این امر به معنای افتقار خداونـد به خارج از ذات خویش است که او را از حکم واجب الوجود خـارج سـاخته و ممکن الوجـود می گردانـد، زیرا واجب الوجود، نیازمنـد عامـل خـارج از ذات خویش نیست و این از خواص واجب الوجود لذاته است. خواجه در عبارتی،

اعتقاد خویش مبنی بر عینیت صفات با ذات را ابراز می کند و می نویسد: «و صفات، زاید بر ذات واجب الوجود لذاته نیستند به واسطهٔ این حجت، و عین آن هستند. حقیقتِ خداوند تنها وجود خاص اوست، نه وجود مشترک بین او و غیرش و قدرت، علم و ارادهٔ او غیر اعتبار آن وجود نسبت به مقدورات، معلومات و مرادات او نیست و قدرتِ او عین صدور کل از اوست و علمِ او حصول کل برای اوست و ارادت او و عنایت او به کل است فقط؛ بدون این که توهم کثرت در ذات باری تعالی صورت پذیرد» (خواجه نصیر، ۱۴۱۳ق: ۶۳_۶۴).

البته خواجه در این عبارت، اراده را نیز جزء صفات ذاتی خداوند برشمرده است که محل اشکال است، زیرا اراده به تصریح روایات اهل بیت علیهم السلام از صفات فعل خداوند است و در عین حال، محل بحث این مقاله نیست. آنچه در عبارت خواجه مهم است، پذیرش نظریهٔ عینیت از جانب اوست. وی صفات ذاتی خداوند را در مقام اعتبار و ذهن متعدد می داند و تأکید می کند که

این تعدد مفهومی به هیچ وجه موجب تعدد مصداقی باری تعالی نمی شود و در عالم واقع و

نفس الامر، تنها ذات باری تعالی وجود دارد.

د. الهیات سلبی

ممکن است در نگاه اول این تصور ایجاد گردد که از آن جا که خواجه نصیر به اشتراک معنوی وجود و تشکیک در وجود قائل است، بنابراین می توان بر اساس این مشی فلسفی، وی را در مباحث معناشناختی صفات، قائل به الهیات ایجابی دانست. بحث ابتدایی دربارهٔ بررسی اندیشه خواجه در مباحث عام وجود، جهت برطرف کردن چنین تحلیلی صورت پذیرفت.

همان گونه که مشخص شد، خواجه در مبانی خویش و در مباحث وجود، با اندیشهٔ حکمت متعالیه و تفکر صدرایی، اختلافاتی اساسی دارد. تشکیک مطرح شده در فلسفهٔ خواجه که نشئت گرفته از حکمت مشائی است، تشکیکی عامی است که مبتنی بر اصل محوری تمایز وجود و ماهیت است و این مخالف تشکیک مطرح شده در حکمت متعالیه است که تشکیکی خاصی است و ما به الاشتراک در آن، عین ما به الامتیاز است. در حقیقت، اشتراک معنوی ای که خواجه به آن قائل است، مبتنی بر تشکیکی عامی است و چنین اندیشه ای، متمایز از رویکردهای حکمت متعالیه است. اندیشهٔ الهیات سلبی در کلام خواجه نصیر، در معنای صفت حیات تبلور یافته است. خواجه در کتاب قواعد العقائد می فرماید: «و خداوند متعال حیّ است؛ به این معنا که ممتنع است کسی که به قادر و عالم بودن وصف می شود، غیر حیّ باشد و حیات را

این گونه تفسیر می کنند که شأن خداوند این است که موصوف به حی، به قدرت و علم وصف شود» (خواجه نصیر، ۱۴۱۳ق: ۵۵).

خواجه نصیر در کتاب تحصیل المحصل در معنای صفت «حیات»، عبارتی دارد که به صراحت اندیشهٔ سلبی وی را آشکار می سازد و احتمالات مطرح شده در کتاب قواعد العقائد را منحصر در رأی ابوالحسین بصری و پیروان او می کند. خواجه می فرماید: «کسانی که این اعتقاد را دارند که صفات خداوند جایز است که زاید بر ذات وی باشد، عقیده دارند که حیات، صفتی زاید است و کسانی که زیادت صفات بر ذات را جایز نمی دانند، آن را به شکل سلبی معنا

می کنند» (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۲۸۱).

این عبارت به صراحت نشان می دهد که خواجه چگونه مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات را به هم گره می زند و در معنای صفات ذاتی خداوند، قاعدهٔ مشخصی را مطرح می کند. در این قاعده، کسانی که با نظریهٔ زیادت صفات بر ذات، مخالفت می ورزند، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می کنند و تنها قائلان به زیادت، آن را به شکل ثبوتی معنا می کنند. آنچه در طرح این قاعده قابل توجه است آن است که این بیان، قابلیت ارجاع به تمام صفات ذاتی باری تعالی را دارد و این گونه نیست که منحصر در معنای صفت «حیات» باشد. هنگامی که متکلمی نظریهٔ عینیت صفات با ذات را می پذیرد، به لوازم اعتقاد خویش نیز پای بند خواهد بود. بر اساس این نظریه، صفات خداوند در عین حال که با ذات عینیت دارند، عین یکدیگر نیز هستند. علم خداوند عین قدرت، قدرت وی عین حیات، و حیات او نیز عین علم خواهد بود. حال، هنگامی که صفت حیات به شکل سلبی معنا می شود، بی تردید علم، قدرت، سمیع و بصیر نیز این گونه معنا خواهند شد. محال است که بگوییم حیات به شکل سلبی معنا می شود، ولی

ـ مثلاً ـ صفت علم را به شکل ایجابی معنا می کنیم. این صفات عین یکدیگرند و قابل شناسایی و درک عقول بشری نیستند و لذا سلبی معنا کردن آن ها ضرورتی انکارنا پذیر است.

باید توجه داشت که خواجه نصیر مبدع طرح این قاعده نیست. شیخ صدوق پیش از او، این الهیات را در مباحث کلامی مبرهن ساخت. وی هنگام تقسیم بندی صفات خداوند به ذات و فعل، صفات ذات را به شکل سلبی معنا می کند و جهت مبرهن ساختن آن از مباحث وجودشناختی بهره می برد. او بیان می کند که اگر صفات ذاتی باری تعالی را این گونه معنا نکنیم، در عرض خداوند، اشیایی قدیم را اثبات خواهیم کرد و انحصار خداوند در صفت قدیم را از بین خواهیم برد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸). این بیان، همان اعتقاد اشاعره مبنی بر زیادت صفات از ذات است که از منظر متکلمان امامیه مردود است. جای تعجب است که منتقدان الهیات سلبی

هنگـام نـام بردن از قائلاـن به این الهیـات، از علامه حلی نام می برنـد و علت این امر را سـلبی معنا کردن صـفت حیات توسـط علامه در کتاب کشف المراد می داننـد (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷)، اما نامی از خواجه نصـیر به میان نمی آورنـد (محمدی، ۱۳۷۰: ۱۲۱_۱۲۲)؛ در حالی که قرائن این گونه نشان می دهد علامه حلی این قاعده را از اسـتاد خویش، آموخته و در تفسـیر صـفت حیات به کار برده است. بنابراین باید پیش از علامه حلی، نام خواجهٔ طوس در جرگه قائلان به این اندیشه قرار بگیرد.

نتیجه آن که، خواجه بـا وقوف به محـدودیت هـای ادراک عقلی انسان در شـناخت ذات و صـفات ذاتی خداونـد، جهت تبیین دقیق تر نظریـهٔ عینیت صـفات بـا ذات، در معنـای صـفات خداونـد از الهیات سـلبی بهره برده است. قاعـده ای را که خواجه در معنای صفت حیات به آن اشاره دارد، قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی باری تعالی نیز می باشد.

۲. علامه حلی

اشاره

علامه، شارح آثار خواجه نصیر و از برجسته ترین شاگردان اوست. در ادامه اندیشه وی را مورد بررسی قرار می دهیم.

الف. اشتراک در وجود

علامه در بسیاری از آرای خویش، از اشتراک معنوی وجود دفاع می کند و آن را مبرهن

می سـازد. از منظر وی، نفس تقسـیم وجـود بـه «واجب و ممکن» و واحـد بـودن عـدم به عنـوان نقیض مفهـوم وجـود، از جمله براهینی است که می توان در اثبـات اشتراک معنوی وجود اقـامه کرد (حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۹). وی حکم به مشـترک بودن مفهوم وجود را امر بیّن عقلی می داند (حلی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۵). او در برخی عبارات، اشتراک لفظی وجود را مورد انتقاد قرار می دهد (حلی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۷_۲۸)، اما در کتاب مناهـج الیقین فی اصول الـدین عبارتی دارد که حاکی از عـدول وی از این نظریه و تمایل به نظریهٔ اشتراک لفظی وجود است. وی ابتدا هم رأی با

دیگر کتب خویش، وجود را بین موجودات، مشترک معنوی می دانـد و این قول را مختـار فلاسـفه و ابوهـاشم جبائی و پیروان وی بر می شمرد و تأکید می کند که حکما بر مشکک بودن این

مفهوم اصرار دارند. وی اشتراک لفظی را نیز قول ابوالحسین بصری و اشعری می داند (حلی، ۱۴۱۵ق: ۵۶).

علامه در ادامهٔ بحث، مسئله رابطه وجود و ماهیت را مطرح ساخته و عدم زیادت وجود بر ماهیت را در باری تعالی مبرهن به براهین عقلی می کند (حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۹). او با اشاره به استدلال های قائلان به زیادت وجود بر ماهیت در باری تعالی (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۱_۳۰۲) در مقام پاسخ به این براهین، تأکید می کند که پاسخ های ما، مبتنی بر مشکک دانستن مفهوم وجود و اشتراک معنوی آن است و از این رو می تواند مورد نقض قرار گیرد. علت نقض از منظر علامه، نقد به اشتراک معنوی وجود است. علامه در مقام بیان راه حل این مشکل و ارائه پاسخی قاطع به قائلانِ به زیادت وجود بر ماهیت در باری تعالی، اشتراک لفظی وجود را مطرح می سازد و آن را به عنوان پاسخ نهایی معرفی می کند. علامه، تالی فاسد اشتراک معنوی وجود بین خالق و مخلوق را آن می داند که در این قول، وجود در حکم جنس موجودات است، زیرا در همهٔ آن ها مشترک است. حال نیاز به جنبهٔ افتراق داریم تا این ممکنات از یکدیگر متمایز گردند. در حقیقت باید فصلی وجود داشته باشد تا موجودات از یکدیگر تشخیص داده شوند. قائل شدن به نوع، جنس و فصل برای باری تعالی علاوه بر تأمین نظر قائلان به زیادت وجود بر ماهیت، سبب ترکیب ذات باری تعالی می شود و او را در زمرهٔ ممکنات قرار می دهد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۲).

در مقام جمع دو رأی صادرشده از علامه در این کتاب، باید عنوان داشت که احتمال دارد وی در ابتدای کتاب که قائل به اشتراک معنوی وجود شده، آن را در مورد ممکنات بیان کرده است و مسئله واجب و ممکن را جدا ساخته و در این مورد خاص، قائل به اشتراک لفظی وجود است. نیز این احتمال وجود دارد که وی از رأی ابتدایی خویش عدول کرده و در مقام تحلیل و بررسی مسئله و بیان مختار خویش، قائل به اشتراک لفظی شده است. در هر حال علامه، انتقاد صریح خویش را به اشتراک معنوی وجود مطرح می کند و آن را با وجود تالی فاسدهای بیان شده، مردود می داند.

از بیان علامه، نکتهٔ دیگری نیز قابل استخراج است و آن انتقاد وی به نظریهٔ تشکیک در وجود است. علامه در کتب دیگر خود نیز با این نظریه، بنای مخالفت گذاشته است. او در کتاب نهایهٔ المرام فی علم الکلام با طرح این موضوع، بیان می کند که از منظر وی مشکک دانستن وجود دارای اشکال است، ولی تحقیق در این باره را به مقام دیگری محول می کند (حلی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۵_۳۶).

انتقادات علامه به مشکک دانستن مفهوم وجود (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۹) نشان می دهد که وی نیز به پیروی از استاد خویش، خواجه نصیر، تشکیک مفهومی و عامی را می پذیرد و ما به الامتیاز موجودات را غیر از ما به الاشتراک آن ها می داند و مسائلی مانند اولویت و تقدم و تأخر علت و

معلول را، عامل افتراق موجودات معرفی می کند. می توان بیان داشت که پذیرش اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق توسط علامه، در راستای همین انتقادات صورت پذیرفته است. در حقیقت، شدت انتقاد علامه به مشکک دانستن مفهوم وجود تا حدی بوده است که وی از تشکیک عامی نیز دست برداشته و میل به اشتراک لفظی پیدا کرده است.

در مقام جمع عبارات علامه در باب مفهوم وجود، می توان بیان داشت که وی به همان تشکیک عامی و مفهومی مورد نظر حکمای مشاء و خواجه نصیر قائل بوده است و اشتراک معنوی مورد نظر او در این راستا قابل تفسیر است. باید توجه داشت که اگر متکلمی به هر دلیلی قائل به نظریهٔ اشتراک لفظی وجود میان خالق و مخلوق شود، می توان موضع معناشناختی او در مباحث صفات را استخراج کرد، هرچند خود به آن تصریح نکرده باشد. چنین متکلمی بی تردید قائل به الهیات سلبی خواهد بود. نظریهٔ اشتراک لفظی وجود، حکایت از آن دارد که قائل به آن تلاش می کند، تنزیه باری تعالی را به غایت خود برساند و در این راستا به تباین ذاتی خالق و مخلوق اعتقاد پیدا می کند. در این فضا، صفات خداوند نیز هیچ گونه وجه اشتراکی با ممکنات نخواهند داشت، زیرا روشن ترین صفت که همان وصف وجود است، بدون در نظر گرفتن هیچ جنبهٔ اشتراکی به هر یک از آن ها استناد داده شده است. بنابراین، علم باری تعالی تنها در لفظ با علم ممکنات اشتراک دارد و معنای آن کاملاً متباین از معنای علم انسان است و این همان اندیشهٔ الهیات سلبی خواهد بود.

ب. محدودیت ادراکات عقلی

علامه حلی با وقوف به محدودیت های قوای ادراکی انسان، ذات باری تعالی و تأمل و تدبر در آن، صفات ذاتی خداوند را از دسترس بشر خارج می داند. علامه، حیطهٔ آگاهی و کسب معرفت عقل از باری تعالی را محدود می داند و معرفت باری تعالی را منحصر در اموری می داند که یا شوائب و نواقص مادی و امکانی از او سلب شود و یا صفات برای خداوند به واسطهٔ افعال او اثبات شود (حلی، ۱۴۲۸ق: ۳۶۷_۳۶۸).

ج. عینیتِ صفات با ذات

علامه حلی در مباحث وجودشناختی صفات، قائل به نظریهٔ عینیت صفات با ذات است. بر این اساس، وی صفات ذاتی خداوند را در ذهن، اموری زاید بر ذات و در عالم خارج، صفات و ذات را یکی می داند (حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۵). در حقیقت علامه برای وصف حقیقت صفات خداوند، نظر فلسفی وجود ذهنی در برابر وجود در جهان خارج را به کار گرفته است. صفات

خداوند از نظر عقل، زاید بر ذات او هستند، اما جایز نیست برای این مفاهیم ذهنی، جسمیت قائل شویم و واقعیتی زاید بر ذات او در جهان خارج را به آن نسبت دهیم (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۷۴_۱۷۵). علامه، تباین ذات خداوند با ذوات دیگر را، علت اتخاذ این رأی اعلام می دارد. این بیان در برابر رأی ابوهاشم جبائی و پیروان او مبنی بر تساوی ذوات اتخاذ شده است. علامه نظریهٔ احوال معتزله را مبتنی بر این اصل فاسد می داند (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۷۵). وی در آثارش به وجوه بطلان رأی زیادت صفات بر ذات اشاعره اشاره می کند و مسائلی مانند تعدد قدما و شریک قرار دادن شرکایی در عرض باری تعالی و نیز افتقار ذات به صفاتِ خارج از آن را در ردّ این نظریه مطرح می کند (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۶؛ حلی، ۱۳۶۳: ۷۳_۷۶).

وی در مقابل نظریهٔ احوال ابوهاشم جبائی نیز واکنش نشان می دهد و آن را مردود

می شمارد (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۵). علامه به هنگام بحث از اصل وجود صفات ذاتی، معتقد بود این صفات بر مبنای ذات خداوند است که از حیث ذات با دیگر ذوات متفاوت است. ابوهاشم معتقد بود خداوند دارای صفتی ذاتی است که با این صفت با آنچه غیر اوست متمایز می شود؛ مانند جوهریت برای جوهر. به علاوه او معتقد بود، خداوند دارای صفات قدیم، حیّ، عالم و قادر دارد. این صفات مقتضای ذاتند. علامه این رأی ابوهاشم را سخیف و همان گونه که بیان شد زیربنای آن را، اصل فاسد تساوی ذوات می داند (حلی، ۱۹۸۲: ۵۴). وی با ردّ این نظریه، عملاً با دیدگاه ابوالحسین بصری و پیروانش همراهی می کند و مانند آن ها بر این اعتقاد است که ذوات، به علت وجودی خودشان با یکدیگر متفاوتند و در این میان به شیء دیگری محتاج نیستند (اشمیتکه، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

در این جا نکته ای قابل توجه است و آن این که علامه، مانند دیگر متکلمان مدرسهٔ حله، در مباحث وجودشناختی خویش، هیچ گاه متعرض نظریهٔ نیابت ذات از صفات نشده و آن را در بوتهٔ نقد قرار نداده است. از برخی عبارات علامه چنین رأیی استشمام می شود. علامه در برخی عبارات (حلی، ۱۳۶۳: ۷۳)، ضمن انتقاد به رأی اشاعره، بیان می کند که اثر قدرت که همان صحت فعل است، اثر علم که همان آگاهی نسبت به اشیاست و اثر حیات که عدم استحالهٔ علم و قدرت است، از ذات باری تعالی صادر می شود. هرچند به شکل قاطع نمی توان علامه را منتسب به این رأی دانست، می توان از عینیتی عام سخن گفت که نظریهٔ نیابت را نیز در خود جای

می دهد. وجود چنین عباراتی که دوپهلوست و نیز عدم تعرض به این نظریه با وجود انتقاد به نظریات رقیب عینیت، این بیان را تقویت می کند.

در مجموع می توان بیان داشت که نظریهٔ عینیت را به صراحت می توان به علامه حلی منتسب دانست و نظریهٔ نیابت ذات از صفات را به عنوان یک احتمال در نظر داشت.

ص: ۷۳

د. الهیات سلبی

علامه در ابتدای بحث معناشناختی با بیان این مطلب که به کار بردن الفاظی که جهت تبیین صفات انسان مورد استفاده قرار می گیرد، بر صفات خداوند متعال، با منعی رو به رو نیست، این اشتراک را تنها در ناحیهٔ الفاظ می داند و تأکید می کند که این استعمالات، هیچ گونه تشبیهی را به همراه نخواهد داشت (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۹_۳۵۰). علامه اشتراک این الفاظ در مورد خالق و مخلوق را از موارد تشبیه مذمومی که اهل بیت علیهم السلام از آن نهی کرده اند، نمی داند. از منظر وی تشبیه مذموم، تشبیهی است که سبب مشارکت خالق و مخلوق در ذاتیات گردد و این گونه مشابهت های لفظی، با توجه به تفاوت های معنایی آن، تالی فاسدی را به همراه نخواهد داشت. وی در آثار خود، همواره بر نفی تشبیه تأکید می کند و خداوند را متباین از دیگر ممکنات می داند (حلی، ۱۹۸۲: ۵۴).

علامه حلی در معنای صفات الهی به پیروی از استادش، خواجه نصیر طوسی، قائل به الهیات سلبی است و قاعده ای را که خواجه در معنای صفت حیات مطرح ساخت، بیان می کند و خود را ملتزم به آن می داند. وی سپس در معنای این صفت می فرماید: «مردم بر این مطلب که خداوند حیّ است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر آن اختلاف کرده اند؛ قومی بر این باورند که حیّ بودن خداوند به این معناست که محال نیست که قادر و عالم باشد و دیگران گفته اند همانا خداوند دارای صفتی است (خارج از ذات) که به واسطهٔ آن واجب می شود که بداند و توانا باشد. و تحقیق آن که، در صفات باری تعالی اگر قائل به نظریهٔ زیادت این صفات بر ذات شویم، حیات صفتی ثبوتی خواهد بود که زاید بر ذات است و اگر قائل به این نظریه نشویم، بازگشت حیات به صفتی سلبی خواهد بود و حق همین است» (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷).

علامه با گره زدن مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات خداوند، از وجود ملازمهٔ روشنی میان آن ها سخن می گوید و اعتقاد دارد که هر متکلم و اندیشمندی که در برابر نظریهٔ زیادت اشاعره موضع گیری می کند، در معنای صفات خداوند، از باب تلازم رأی به الهیات سلبی خواهد داد. علامه این قاعده را در تمام صفات ذاتی خداوند جاری می داند. در واقع علامه، الهیات سلبی را جهت ارائه تحلیلی دقیق تر و عمیق تر از نظریهٔ عینیت صفات با ذات باری تعالی و منسد کردن راه هر گونه برداشت ناروا از این نظریه مطرح می کند و آن را در تمام صفاتی ذاتی خداوند جاری و ساری می داند.

برخی از شارحان کشف المراد با انتقاد به موضع علامه در معنای صفات ذاتی خداوند، بیان داشته اند که تصور قائلان به الهیات سلبی آن است که اگر صفات کمالیه را به یک سلسله امور

ثبوتی دانستیم و معتقد شویم در خارج و ذات حق موجودند، مستلزم تعدد و تکثر در ذات

می گردد، در حالی که ذات حق واحـد است و هیـچ جهت کثرتی در آن نیست و لـذا رأی به الهیات سـلبی می دهیم. از منظر این منتقـدان، این تالی فاسـد زمانی پیش خواهـد آمـد که صـفات خداوند زاید بر ذات باشد و با وجود نظریهٔ عینیت، این تالی فاسد منتفی است (محمدی، ۱۳۷۰: ۱۲۱_۱۲۲).

باید توجه داشت که طرح این قاعده در معنای صفات ذاتی خداوند از ناحیهٔ کسانی صورت می پذیرد که خود به نظریهٔ عینیت رأی داده انـد و در مبرهن کردن آن تلاـش وافری صـرف کرده و شدیـد ترین واکنش هـا را به نظریـات رقیب نشان داده انـد. متکلمانی مانند خواجه نصـیر، ابن میثم بحرانی و علامه حلی با وقوف به این مسـئله، رأی به الهیات سـلبی داده اند. علامه حلی در آثار دیگر خویش نیز قاعـدهٔ الهیات سـلبی را مطرح ساخته است (حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۰). وی در صـفات دیگر خداوند مانند عالم و قادر، تنها به اثبات این صـفات از طریق افعال باری تعالی اکتفا می کند؛ یا متعرض معنای آن ها نمی شود و یا به معنای لغوی شان بسـنده می کند (حلی، ۱۴۲۸ق: ۲۷۴)، امـا با توجه به قاعـده ای که در صـفت «حیات» بیان داشت و آن را جاری و ساری در تمام صـفات ذاتی خداوند دانست، گرایش وی به الهیات سـلبی و نفی ضد در معنای صفات ذاتی باری تعالی کاملاً روشن می گردد.

۴. فاضل مقداد

اشاره

فاضل مقـداد، شارح آثار خواجه نصـیر و علامه حلی بوده و از متکلمان برجسـتهٔ مـدرسه حله است. در ادامه، آرای او را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهیم.

الف. اشتراک معنوی وجود

فاضل مقداد قائل به اشتراک معنوی وجود است و وجود را مفهومی مشکک می داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۸۸). وی اصالت را با ماهیت می داند و وجود را عارض بر ماهیت به حساب

می آورد. مراد او از تشـکیک، همـان تشـکیک عـامی و مفهـومی است که در آن مـا به الامتیـاز غیر از مـا به الاـشتراک است. معرفی حقّ اولویت و تقدم برای علت و جوهر نسبت به معلول و عرض، گواهی بر این مدعاست که وی عامل امتیاز ماهیات را، چیزی غیر از وجود می دانـد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۱) فاضـل این قول را مختار خواجه نصـیر، علامه حلی و حکما می داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۹).

ب. حیطهٔ ادراک عقل

فاضل مقـداد در بسـیاری از آثارش بر محدودیت ادراکات عقلی انسان در معرفت به ذات باری تعالی و صـفات ذاتی او تأکید کرده است. فاضل، عدم معرفت به ذات باری تعالی را مبرهن می-کند. برهان او مستفاد از مبانی روایی مدرسهٔ اهل بیت علیهم السـلام است. بر این اساس، هر واقعیتی که به ذهن انسان راه یابد، مخلوق و مصـنوع است و عقل آن را محدود و برای آن نوع و جنس و فصل تعریف می کند. هر مفهومی نیز که دارای این خصایص باشد، مسلماً یکٔ کل خواهد بود که دارای اجزا بوده و محتـاج اجزای خـویش است. در حقیقت آنچه انسـان به عنـوان ذات الهی به ذهن خـود راه داده و در تحصـیل معرفت به آن تلاش می کند، مصـنوع و مخلوقی ساخته و پرداختهٔ ذهن اوست و از این جهت، در گمراهی آشکار خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۵۵_۱۵۶).

البته فاضل در این زمینه، بیانی دارد که با آموزه های روایی اهل بیت علیهم السـلام سازگاری ندارد. وی در مقام شرح عبارت علامه حلی در زمینهٔ حیطهٔ معرفت انسان به صفات باری تعالی که علامه آن را منحصر در صفات حقیقی، اضافی و سلبی کرده اسـت، پس از نقـل کلاـم وی، ایـن سـؤال را مطرح می کنـد که چرا جـایز نباشـد برای برخی نفـوس و نیز برخی مجردات، که حقیقت باری تعالی را یا از طریق الهام یا تصفیه و پالایش درونی و یا غیر از آن درک کنند؟ (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۴۱).

از متکلم برجسته ای مانند فاضل مقداد بعید است که عبارت علامه حلی را این گونه

شرح کنـد. روایـات اهـل بیـت علیهم السـلام در مـورد عـدم معرفت به ذات بـاری تعـالی، دارای اطلاـق است و هیـچ گـاه آن بزرگواران حتی در مورد ذوات مقدسـهٔ خویش، این بیـان را مطرح نکرده انـد که قادرنـد تـا به ذات باری تعالی و کنه صـفات ذاتی وی دست یابند (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۶۴). بنـا بر براهین متقن و محکم عقلی، دست یـابی ماسوی الله به ذات و حقیقت باری تعالی محال است و این مطلب شامل مجردات (البته بر فرض وجود مجردی غیر از باری تعالی) نیز خواهد شد.

اگر اطلاق روایات معصومین علیهم السلام دارای قیودی بود، بی تردید در بیان آن بزرگواران منعکس

می شـد. به هر ترتیب، این بیـان فاضـل مقـداد بـا مبانی عقلی سازگار نیست و خود نیز تنها به طرح اجمالی آن اکتفا کرده و از تفصـیل مطلب پرهیز نموده است. در نتیجه، همان عبارات ابتدایی فاضل مقداد که ذکر شد، دارای مبانی صحیح عقلی و روایی است. عقل انسان توانایی درکٔ ذات باری تعالی و کنه صـفات ذاتی وی را نـدارد و معرفت به این امور از دسترس بشـر خارج است.

ص: ۷۶

ج. نیابت ذات از صفات

فاضل مقداد در مباحث وجودشناختی صفات الهی، در مقابل نظریهٔ زیادت اشاعره و احوال معتزله موضع گیری می کند و قول به اثبات معانی برای ذات باری تعالی را دارای تالی فاسد

می داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۰۲). فاضل مقداد در تبیین مختار خویش، رأی به نیابت صفات از ذات داده است. در ابتدای امر ممکن است برخی عبارات وی، این تصور را ایجاد کند که او نیز قائل به نظریهٔ عینیت صفات با ذات است (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۲۴)، اما تأمل و تدبر در مجموع عبارات فاضل، به ویژه مواردی که در مقام تحقیق و بررسی موضوع برآمده است، حاکی از آن است که وی نظریهٔ نیابت را برگزیده است. مبنای قول وی در انتخاب این موضع، روایت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ اول نهج البلاغه است که حضرت می فرماید: «وَ کَمالُ الِاخلاصِ لَه نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹). وی در تبیین این مطلب می فرماید: «همانا نیست برای باری تعالی صفتی زاید بر ذات او، بلکه اصلاً صفتی برای او وجود ندارد. همان طور که ولیّ خدا علیه السلام با قول خود که فرمود: «و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست»، به شهادت این مطلب که هر صفتی شأنش این است که غیر از موصوف است»، به آن اشاره کرده است. پس اگر برای او صفتی زاید بر ذات وی باشد، افتقار ذات به آن صفت لازم می آید و نیازمند به غیرممکن است و نیز موجب تعدد قدما می شود؛ پس قول اشاعره که قائلان به معانی هستند و نیز قول «بهشمیه» که قائل به احوال هستند، باطل است و تحقیق مبسوط و تفصیلی مطلب خواهد آمد» (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۱۶۱).

همان گونه که از صدر این عبارت مشخص است، فاضل پس از این که صفات زاید بر ذات را از باری تعالی نفی می کند، از «بل» ترقی استفاده می کند و در مرتبه ای بالاتر، وجود هر گونه صفت را برای خداوند منتفی می داند و سپس در تأیید قول خویش، از بیان نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام بهره می-برد. نمی توان بیان داشت که فاضل تنها از بیان این عبارت، نفی نظریهٔ زیادت و احوال را قصد کرده است، زیرا در این صورت، عبارت «بل لیس له صفهٔ اصلاً» بی معنا خواهد بود. در حقیقت، وی با آوردن «بل» ترقی، وجود هر گونه صفت را برای خداوند منتفی می داند.

فاضل مقداد در ادامهٔ بحث و در مقام تحقیق مطلب که وعدهٔ آن را داده بود، مراد خویش را در استفاده از «بل» ترقی بروز می دهد و اندیشهٔ خویش را آشکار می سازد. فاضل مقداد به صراحت بیان می کند که خداوند، دارای هیچ صفتی، حتی به این معنا که با ذات عینیت داشته باشد، نیست و آنچه به عنوان صفت مطرح می شود، در حقیقت آثاری است که منسوب به ذات

خداوند است. این آثار مانند تمکن از ایجاد فعل و ظهور و کشف، از ذات باری تعالی صادر

می شود و ذات در بیان این آثار، نائب مناب صفات است. این گونه نیست که خداوند عالم به علمی باشد که آن علم، عین ذات او باشد، بلکه اثر علم از ذات باری تعالی صادر می شود و خداوند در انتساب به این معنا، به هیچ واسطه ای حتی با تقریر عینیت نیازمند نیست (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۲۰۷).

جای تعجب است که برخی محشّین، عبارت صدر کلام فاضل را که گفته است: «انه تعالی لیس له صفة» با وجود تمام این شواهد، مجدداً حمل بر نفی صفت زاید بر ذات می کنند (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۲۰۷، پاورقی). این بیان فاضل به وضوح، نیت درونی وی را از به کار بردن حرف «بل» ترقی در عبارت قبلی آشکار می سازد و روشن می کند که وی اندیشهٔ نیابت ذات از صفات را برگزیده است.

د. الهیات سلبی

اگر تنها رأی وجودشناختی فاضل مقداد را در صفات خداوند مبنا قرار دهیم، می توانیم نظر معناشناختی وی را نیز به دست آوریم. نظریهٔ نیابت ذات از صفات، در تلازم آشکار با الهیات سلبی است. اساساً این نظریه بر مبنای دغدغهٔ قائلان آن نسبت به نفی کثرت از ذات باری تعالی و تشبیه خالق به مخلوق پایه ریزی شده است. آن ها در مباحث صفات، به دنبال نظریه ای بودند تا اندک احتمال تشبیه ذات خداوند به ممکنات را نیز منتفی کند و از این رو نظریهٔ نیابت را مطرح ساختند. بدیهی است این دغدغه، در معنای صفات خداوند نیز مورد توجه قرار داشته است. در این میان، بهترین راه منسد کردن تشبیه و پرهیز از مانندسازی خالق به مخلوق، الهیات سلبی است. قائلان به الهیات ایجابی از جمع تنزیه و تشبیه سخن می گویند و روشن است که این نظریه نمی تواند دغدغه قائلان به نیابت را مرتفع سازد. مطالعهٔ عبارات فاضل مقداد در معنای صفات ذاتی خداوند نیز، این موضوع را تأیید می کند.

علاوه بر نظریهٔ نیابت ذات از صفات که خود بهترین گواه در گرایش فاضل مقداد به الهیات سلبی است، در مباحث معناشناختی نیز خود به این موضوع تصریح کرده است. فاضل، به تبعیت از خواجه نصیر و علامه حلی، در معنای صفت «حیات» باری تعالی، میان مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات، پیوند برقرار می کند و بیان می دارد که مخالفان نظریهٔ زیادت صفات از ذات، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می کنند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۰۲). فاضل مقداد در آثار دیگر خود نیز به این مطلب تصریح کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۸۸). وی به این

مطلب اشاره می کند که نفی استحاله، مستلزم مفهوم عدمی این صفت نیست. وی در برخی آثارش، «حیات» را به همان معنای مورد نظر حکما دانسته و می گوید: «حی» به این معناست که درک کننده و فعالی است که آفات به او ملحق نمی گردد (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۹۸).

فاضل مقداد علاوه بر سلبی معنا کردن صفت حیات، در شرح باب حادی عشر علامه حلی، در عبارتی صریح، اعتقاد خویش به الهیات سلبی را بروز می دهد و از ارجاع تمام صفات ثبوتی به سلبی سخن می گوید (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۸_۱۹). فاضل، علت ارجاع صفات ثبوتی به سلبی را، ناتوانی عقل از تعقل ذات و صفات ذاتی خداوند می داند و تصریح می کند که عقل، تنها می تواند درکی سلبی از صفات باری تعالی داشته باشد.

در هر صورت، فاضل مقداد با عبارت فوق، به روشنی اعتقاد خویش به الهیات سلبی را نشان می دهد.

نتیجه گیری

خواجه نصیر با وقوف به محدودیت های ادراک عقلی انسان در شناخت ذات و صفات ذاتی خداوند، جهت تبیین دقیق تر نظریهٔ عینیت صفات با ذات، در معنای صفات خداوند از الهیات سلبی بهره برده است. قاعده ای را که خواجه در معنای صفت حیات به آن اشاره دارد، قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی باری تعالی نیز می باشد.

خواجه در مبرهن کردن این الهیات، میراث دار شیخ صدوق است. از منظر وی، تمام مخالفان نظریهٔ زیادت اشاعره، در مباحث معناشناختی رأی به الهیات سلبی داده اند.

علامه حلی نیز به تبع استادش، با پیوند زدن مباحث وجودشناختی و معناشناختی جهت تبیین هر چه دقیق تر نظریهٔ عینیت، از الهیات سلبی بهره می برد. علامه با ابراز تمایل به نظریهٔ اشتراک لفظی وجود، اعتقاد خویش به الهیات سلبی را نمایان تر می سازد.

فاضل مقداد نیز در مبحث وجودشناختی صفات الهی، رأی به نظریهٔ نیابت ذات از صفات داد و همین اعتقاد او سبب شد تا در معنای صفات ذاتی، قائل به الهیات سلبی شود. علاوه

بر این، قاعدهٔ الهیات سلبی را در صفت «حیات» مطرح می کند و اندیشهٔ نافیان نظریهٔ

زیادت اشاعره را، سلبی معنا کردن صفات ذاتی باری تعالی بر می شمرد. فاضل با استناد به

ناتوانی عقل از تعقل ذات و صفات ذاتی خداوند، بازگشت تمام صفات ثبوتی را به صفات سلبی می داند و بر این باور است که تمام صفات، باید از طریق نفی ضدشان معنا و تفسیر گردند.

نتیجه آن که، الهیات سلبی در مباحث معناشناختی متکلمان مدرسهٔ حله، جایگاه برجسته ای دارد.

منابع

اشاره

۱.ابن سینا، حسین بن سینا، (۱۳۷۶)، الهیات شفاء، تحقیق: علامه حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.

۲.ابن میمون، موسی، (۱۹۷۲)، دلالهٔ الحائرین، تحقیق: حسین آتای، آنکارا، مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیه.

۳.اشمیتکه، زابینه، (۱۳۷۸)، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمائی، مشهد، بنیاد پژوهش–های اسلامی.

۴.افلاطون، (۱۳۴۹)، مجموعه آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۵.بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۶۲)، کندی در: تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته: م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۶.جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۸۹)، سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم)، تهران، سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۷.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، رحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء.

۸.حلی، حسن بن یوسف مطهر حلی، (۱۴۱۱ق)، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام ، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۹.________________، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقات: علامه حسن زاده آملی، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۱۰.________________، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حضیرهٔ القدس، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۱۱.________________، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، دارالأسوه.

۱۲.________________، (۱۴۱۹ق)، نهایهٔ المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۱۳.________________، (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.

۱۴.________________، (۱۴۲۸ق)، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.

۱۵.______________________________، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، الشریف الرضی.

۱۶.خواجه نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن طوسی، (۱۹۹۵)، نقد المحصل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ص: ۸۰

۱۷.________________، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸.________________ (الف)، (۱۴۰۵ق)، نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء.

۱۹.________________ (ب)، (۱۴۰۵ق)، رسائل خواجه نصیر طوسی (رساله اقل ما یجب الاعتقاد به)، بیروت، دارالاضواء.

۲۰.________________، (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، تعلیقات: آیت الله سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۲۱.رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۷۶)، اسماء الله الحسنی، قاهره: مکتبة الکلیات الازهریه.

۲۲.راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پرواز.

۲۳.سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، زیر نظر: هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

۲۴.سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.

۲۵.صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۲۶.فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۹ق)، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۷.________________، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.

۲۸.________________، (۱۳۶۵)، الأنوار الجلالیة فی شرح فصول النصیریة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

۲۹.________________، (۱۴۱۲ق)، النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۳۰.فلوطین (۱۳۶۲)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.

۳۱.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۲.محمدی، علی، (۱۳۷۰)، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر.

۳۳.ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی.

٣٤. Kenny, John peter, (١٩٩٨), "Patristic philosophy", in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol ٧, London, Routledge.

٣٥. Moran, Dermot, (١٩٩٨), "Platonism, Medievel", in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol ٩, London, Routledge.

ص: ٨١

Ross, James, (۱۹۹۳), "Religious Language" in: An introduction to the philosophy of.۳۶
.Religion, Ed by Brian Davies, oxford university press

Runia, David T, (۱۹۹۸), "Philo of Alexandria" in: Routledge Encyclopedia of.۳۷
.philosophy, vol ۷

,Samuelson, Norbert, M (۱۹۹۸), "Ibn Daud" in: Routledge Encyclopedia of philosophy.۳۸

.vol ۴

ص: ۸۲

رهیافت نیایش های شیعی به حل مسئله شرّ / احمد کریمی – محمد صالح مازنی

اشاره

احمد کریمی (۱)

محمدصالح مازنی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۵/۰۸/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۵/۱۲/۱۳۹۵

چکیده

وجود شرور در عالم، این پرسش را در ذهن انسان به وجود می آورد که چه نسبتی میان مسئله شرّ و وجود خداوندی با صفات «عالِم»، «قادر» و «خیر» مطلق، وجود دارد؟ این مسئله همواره یکی از مباحث چالش بر انگیز در حوزۀ دین پژوهی و فلسفۀ دین بوده است. پژوهش پیش-رو، با بررسی و پاسخ به این پرسش از منظری نو، به دنبال کشف و بازخوانی رهیافت نیایش های شیعی به مسئله شرور است. تحقیق حاضر، در عین توجه به سازندگی برخی رنج ها و نقششان در کمال اخلاقی انسان، از شرور دیگری یاد می کند که نقش بسیار مخربی برای انسان دارد و اضطراب و نگرانی حاصل از آن، منجر به سستی و ضعف در انجام امور دینی و دنیوی می گردد. از گروه دوم، به روشنی تحت عنوان «شرّ» یاد شده و در نیایش ها به مصادیق متعددی از آن اشاره شده است. گفتنی است، نیایش های شیعی به رغم دیدگاه های برخی فلاسفه در ردّ وجود شرور در عالم، این مسئله را از نظر وجودشناختی ثابت می دانند.

واژگان کلیدی

مسئله شرّ، نیایش، شیعه، ادعیه مأثوره، امامان معصوم.

ص: ۸۳

۱- استادیار گروه کلام و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث (Karimi.ah@qhu.ac.ir)

۲- دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق اسلامی (ms.mazani@gmail.com)

مقدمه

مسئله «شرّ» و وجود حجم متنوعی از شرور در جهان طبیعت، برای آدمیان پرسش انگیز و اندیشه سوز بوده است؛ خاصه آن که در جست وجوی نسبتِ میان این مسئله و وجود خداوند برآمده باشند. هنوز هم نقطه عزیمت الحاد برای بسیاری از خداناباوران وجود شرور است. «شرور» از مسائل مهم در حیطهٔ دین پژوهی و دانش کلام نیز به شمار می رود. این مسئله که همواره ذهن اندیشمندان را به خود معطوف داشته است، پیشینه ای به وسعت تاریخ انسان دارد. کمتر کتاب تاریخی است که صفحات آن از رنج انسان سخن نگفته باشد؛ گزارش از بیماری هایی نظیر طاعون که گاه به مرگ نسلی از یک آبادی و یا شهر می انجامید؛ زلزله ها که خانه های شهروندان و روستاییان را با تلّی از خاکستر بر سرشان ویران می کرد؛ نزاع های خانوادگی، قومی و قبیله ای و جنگ های طولانی که از کودکان پدر، از همسران شوهر و از مادران و پدران، فرزند می ربود. این رنج ها، مصائب و آلام که به «شرور» معروف شده است، از سوی ناآگاهان و یا ملحدان همواره علیه خدای حکیم، عادل، قادر و خیرخواه ارائه شده است!

از طرفی، «دعا» یکی از زبان هایی است که ریشه در فطرت انسان داشته و همهٔ انسان ها در طول زندگی شان آن را بارها تجربه کرده اند. دعا اغلب برای طلب و زیادی رزق و روزی، طلب سلامت جسم و جان، موفقیت در امور، دفع شرّ و... به کار می رفته است. مدعوّ در زبان نیایش، خداوند است که غنیّ بالذات بوده و توانا به امور داعی است. در ادیان، دعا یکی از روش های تبیین معارف دین به شمار می رود و از مفاهیم و باورهای کلامی است که با زبان مخصوصی ارائه شده است. اختناق حاکم بر فضای فکری، سیاسی و اجتماعی که در برخی اعصار توسط حاکمان جور بر شیعیان اعمال می شده، معصومان علیهم السلام را به راهبرد تقیه وارد می کرده است. دعا و نیایش، یکی از روش های این امر مهم بوده است.

این تحقیق که با رویکرد تحلیلی ــ توصیفی به نگارش درآمده است، به مسئله شرّ در نیایش های اهل بیت علیهم السلام اشاره داشته و سبک نگرشی ادعیه را در واکنش به شرور طبیعی و اخلاقی به تصویر می کشد. بنابراین، پرسش اصلی در این تحقیق این است که در نیایش های اهل بیت علیهم السلام چه تصویری از مسئله شرّ ارائه شده است و وجود آن ها چگونه تبیین می شود؟

۱. مفهوم شناسی شرّ

اشاره

معنای لغوی و اصطلاحی خیر و شر: لغت شناسان، واژهٔ «شر» را به معنای هر چیزی که هر کسی از آن اعراض و نفرت دارد معنا کرده اند: «الشرّ الذی یَرغب عنه الکل، کما ان الخَیرُ هو الذی

یرغب فیه الکل» (راغب اصفهانی،۱۳۸۳: ۱۵۷). و خیر که متضاد آن است، به معنی آنچه به سوی او رغبت و میل می شود (راغب اصفهانی،۱۳۸۳: ۱۹۰).

«خیر» در ارتکازات عرفی به چیزی گفته می شود که با طبع انسان سازگار باشد و انسان آن را بپسندد؛ مانند سلامتی جسمانی و روانی، و «شرّ» نیز به هر امری که ملائم طبع نباشد گفته می شود؛ مانند غم، درد، بیماری، فقر، نادانی، زلزله، سیل و... . واژه هایی مانند: نقص، ضرر، سیئه، قبح و عدم اگرچه به کلمهٔ «شرّ» شباهت دارند، با آن متفاوتند.

نسبتِ نقص و شرّ

نقص غیر از شرّ است. شرّ می تواند به معنایی اعمّ به کار رود و آن معنا عبارت از مطلق کاستی است، و بر این اساس [که شرّ در معنای نقص به کار رود]، نه تنها موجودی که سلامت و حیات خود را از دست بدهد گرفتار شرّ می شود، بلکه هر موجود جز ذات اقدس اله از آن جهت که فاقد برخی کمالات است قرین شرّ است، و این معنا تنها به عالم ماده و طبیعت محدود نمی شود، بلکه همهٔ موجودات ماهوی را در بر می گیرد، زیرا موجود ماهوی ناقص است. ملائکه و فرشتگان که هر یک دارای مقام معلومی هستند، نسبت به آنچه در فراسوی آن هاست، ناقصند، ولکن معنای اصطلاحی شرّ دربارهٔ آن ها اطلاق نمی گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۵).

نسبتِ سیئه و شرّ

واژهٔ دیگر «سیئه» است که از ریشه «سوء» گرفته شده و جمع آن «سیئات» است و به هر چیزی که بدی در آن ثابت باشد، گفته می شود؛ لذا به معنای حادثه یا عملی است که زشتی و بدی را با خود دارد. به همین دلیل، گاهی لفظ آن بر امور و مصائبی که آدمی را بدحال می کند گفته می شود؛ مثلاً در آیه شریفهٔ «و مَا أَصَابَکَ مِن سَیِّئَه فَمِن نَفسِکَ» (نساء: ۷۹)، و آیه «و یَستَعجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَه» (رعد: ۶)، و گاهی بر نتایج معاصی و آثار خارجی، دنیوی و اخروی آن اطلاق می شود؛ نظیر آیه شریفه «فَأَصَابَهُم سَیِّئَاتِ مَا عَمِلُوا» (نحل: ۳۴).

به دلیل این که بدی در واژه «سیئه» ثبوت دارد، از نظر معنا از واژهٔ «سوء» تأکید بیشتری دارد و از نظر لفظ معنایش بلیغ تر است. بنابراین، هر یک از این دو واژه به حسب مورد در جای مناسب خود کاربرد دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵: ۲۵۲).

نسبتِ ضرر و شرّ

کلمه «ضرر» نیز گاه در برابر خیر به کار می رود (انعام: ۱۷)؛ به این معنا که هرگاه مسئله ای ناظر به هدف و نتیجه [و برآیند] سنجیده شود از کلمه «شرّ» استفاده می شود، و اگر به اعتبار راه [و فرایند] سنجیده شود از کلمه «ضرر» استفاده می گردد. شرّ خواندن چیزی [به معنای پرهیز کردن از آن است]؛ یعنی باید از شرّ پرهیز کرد. پس خیر هدف

است و بایـد آن را انتخـاب کرد و هرچه برای این هـدف سودمنـد است «نـافع» و هرچه برای رسـیدن به این هـدف مانع اسـت «ضارّ» نامیده می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳: ۵۷۹).

نسبتِ شرّ با قبح

یکی دیگر از واژگانی که با کلمه شـرّ اشتراک معنایی دارد، واژهٔ «قبـح» است. «خیر و شـر» ناظر به حقایق جهان هستی است و «حسن و قبح» ناظر به اعتباریات قانون گذاری است؛ لذا از این رو که خیر و شرّ حقایق وجودی اند، ناظر به اصل نظم در جهان نیست؛ یعنی پیـدایش شـرور اشـکال بر اهـل نظم وارد نخواهـد کرد، زیرا شـرور نه با تصادف پیـدا می شود و نه با نظام علّی و معلولی مخالف است، بلکه یقیناً هر رویـدای که شـرّ نامیده می شود، دارای سـبب و علت مخصوص به خود می باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳،ج۲: ۴۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۳۱).

نسبت شرّ و عدم

واژهٔ «وجود و عدم» نیز در مورد خیر و شـرّ اسـتفاده می شود. اگرچه خیر امر وجودی است، اما شـرّ مساوق با عدم نیست، بلکه اخص از عـدم است؛ یعنی هر امر شـرّی عدمی است، اما هر عدمی شـرّ نیست؛ به تعبیر دیگر، شـرّ عدم خاص است، و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است. بنابراین خیر و شرّ مانند وجود و عدم ــ که نقیض یکدیگرند ــ نقیض هم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۳،ج۲: ۴۰۳).

متکلمین امامیه، وجود اَلَم و شـرور را امری وجدانی و ضـروری دانسـته و شکّ در آن را نیز بی دلیل می دانند. غیر از ضروری بودن اصل وجود بلایا، معنای خیر و شـرّ نیز روشن و بدیهی است. با وجود این، متکلمان خیر را ادراک ملائم (از آن حیث که ملائم هست) و شـرّ را نیز ادراک منافی (از حیث این که منافی است) تعریف کرده انـد. بدین ترتیب، تعریف یاد شده، تعریفی تنـبیهی است، وگرنه خیر و شـرّ از امور وجـدانی است که به تعریف نیازمنـد نیست (فاضـل مقـداد، ۱۴۰۵ق: ۱۲۰ــ۱۲۱). خیر یعنی وجود: «مساوقت خیر با وجود» و شـرّ یعنی عدم: «مساوقت شـرّ با عدم». گاه خیر به معنای وجود مطلوب و شـر، یعنی عدم کمال یا عدم کمال ذاتی شرّ آمده است (عمادزاده، ۱۳۹۳: ۳۰۶).

۲. مفهوم شناسی دعا و نیایش

معنای لغوی دعا

«دعا» در لغت به معنای خوانـدن چیزی است به سوی خود با آواز و یا سـخن: «هو أن تمیلَ الشـیءَ إلیك بصوتٍ و کلامٍ یکون منك» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۷۹). بر این اساس، اصل در «دعا» خوانـدن با صوت و لفظ است. کثرت اسـتعمال این واژه در دعوت با نوشته، اشاره و امثال آن، مفهوم این واژه را اعم از خواندن با صوت و لفظ گردانیده است.

بنابراین کلمه «دعا» اعم از «ندا» است، زیرا «ندا» به باب الفاظ و اصوات اختصاص دارد، ولی «دعا» می تواند با لفظ باشد و می توانـد با اشاره و امثال آن؛ افزون بر این، «نـدا» در معنای حقیقی اش حتماً بایـد با صـدای بلنـد باشد، ولی «دعا» مقید به صدای بلند نیست. کلمهٔ «نیایش» نیز معادل فارسی دعا به معانی ای نظیر: آفرین، ستایش، پرستش و دعا از روی تضرع آمده است.

معنای اصطلاحی دعا

«دعا» در اصطلاح به معنای درخواست انجام کاری از مدعوّ است که به صورت جملهٔ امر یا نهی و گاه به صورت جملهٔ خبری،ماننـد «غَفَر اللهُ لَک» می آیـد. فرق آن با «امر» این است که در دعا مرتبهٔ مخاطب فراتر از داعی و در امر، فروتر است. هم چنین دعا اجابت می شود، در حالی که امر، اطاعت می گردد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۵).

۳. جنبه های وجودشناختی و مصادیق مسئله شرّ در نیایش های شیعی

اشاره

توجه به بعد وجودی مسئلهٔ شرّ در ابعاد معرفتی آن و نیز در حل مسئله، تأثیر شایانی دارد. اگرچه در مطالعات معرفت شناسانه، جهت وجودشـناختی مسئلهٔ شـرّ مفروض و گاه مسلّم گرفته شده است، با این حال بحث نیستی انگارانه یا وجودی بودن مسئله شرّ از مباحث پردامنه به شـمار می رود. اغلب فیلسوفان «اَلَم» را امری وجودی می داننـد؛ با این حال، شـرّ را بالـذات امر عـدمی برشـمرده انـد. صـدرالمتألهین در دفاع از نظریـهٔ عدمی بودن شـرّ چنین اسـتدلال می کند: «فلاسـفه معتقدند شـرّ، ذاتی [وجود] نـدارد، بلکه امر عـدمی است، یا عدم ذات خود است یا عدم کمال ذاتی، چون اگر شـرّ امر وجودی باشد، یا شـرّ برای خودش خواهـد بود یا برای دیگری؛ اما صورت اول جایز نیست، چون در این حالت می بایست از ابتـدا موجود نمی شـد، برای این که یک شـی ء نمی تواند مقتضـی عدم ذات خود باشد. اما صورت دوم که شـرّ عادم ذات یا کمال دیگری شود، در این فرض شرّ همان امر عدمی خواهد بود، نه امر وجودی که نقش فاعل و عادم را ایفا می کند (صدرالدین شیرازی، (۱۴۳۰)، ۷: ۵۸).

برخی عرفا نظیر ابن عربی نیز شرّ را معدوم یا ترجیحاً فقدان وجود (عدم ملکه) تلقی می کند. بنا به نظر ابن عربی هر چیزی که واقعاً وجود دارد، خیر است، وگرنه نمی توانست به وجود بیایـد. او «شـرّ» را واقعیتی خیالی می دانـد، نه عینی. او خیر را به امر موافق بـا هـدف و ملائـم بـا طبع و مزاج، و شـرّ را به امر غیرموافق بـا هـدف و ناملایم با طبع و مزاج تعریف کرده است: «أعنی بـالخیر مـا یوافق غرضه و یلائم طبعه و مزاجه، و أعنی بالشـرّ ما لا یوافق غرضه و لا یلائم طبعه و لا مزاجه» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۱۸).

وجودی بودن شرّ در نیایش ها

با این همه، در نیایش های شیعی مسئله «شرّ» واقعیتی انکارناپذیر است. مناجات معروف به «خمسهٔ عشر» یکی از مناجات های عارفانهٔ امام سجاد علیه السلام است. علامه مجلسی دربارهٔ این دعا می نویسد: «این مناجات را در برخی کتاب های اصحاب دیدم که از امام سجاد علیه السلام روایت کرده اند: مِنْهَا الْمُنَاجَاهُ الْخَمْسَ عَشْرَهَ لِمَوْلَانَا عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا وَ قَدْ وَجَدْتُهَا مَرْوِيَّةً عَنْهُ علیه السلام فِي بَعْضِ كُتُبِ الْأَصْحَابِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۱: ۱۴۲). این مناجات که منبع مهمی برای خودسازی به شمار می رود، همواره مورد توجه و توصیهٔ علمای اخلاق بوده و اهل سیر و سلوک و تهذیب نفس بر خواندن آن سفارش می شدند. در «مناجات شاکینِ» این پانزده گانه، دربارهٔ نفس آدمی و بیماری های آن سخن گفته است. در یکی از فقرات این دعا در مقام بیان ضعف انسان و نفس امّاره، با الهام از قرآن کریم به بی تابی انسان در مواجهه با شرّ اشاره می شود: «ان مَسَّها الشرّ تَجزَعُ و انَّ مَسَّها الخَیر تَمنَع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۱: ۱۴۳). این دعا و ادعیهٔ فراوان دیگر نشان می دهد که شرّ امر وجودی است. هم چنین این امر وجودی، منشأ آثار است و بی تابی و عدم تحمل از نتایج آن است. در «مناجات زاهدین» آمده است: «فانَّهَا... المَشحُونَهٌ بِالنَّکَبات»؛ این دنیا پر از آفت و رنج و نکبت است (قمی، ۱۳۸۹: ۲۱۸)، که اشاره به وجودی بودنِ دست کم برخی از شرور دارد. و یا در «دعای سمات» که از ادعیهٔ مشهور شیعی بوده و خواندن آن در ساعت آخر روز جمعه توصیه شده و در دعای سمات می خوانیم: «و اِکفِنِی مَؤُونَهَ اِنسَانِ سُوءٍ و جَارِ سُوءٍ و قَرینِ سُوءٍ و یَومِ سُوءٍ و سَاعَهِٔ سُوء»؛ خدایا! مرا از شرّ انسان بد، همسایهٔ بد، هم نشین بد، روز بد و ساعت بد نگاه دار. (قمی،۱۳۸۹: ۱۲۳)

پیامدها و آثار آلام در نیایش های شیعی

نیایش های شیعی پیامدها و آثار آلام وارد بر انسان را در یک سطح ارزیابی نکرده و آن ها را در دو گروه دارای پیامدهای مثبت و منفی قرار داده است. از آلامی که دارای پیامدهای مثبت بر روح و زندگی معنوی و حتی دنیوی انسان است، تحت عنوان «بلاء حسن» یاد شده و از خالق هستی به خاطر این گونه پیشامدها شکرگزاری شده، هم چنان که برای تفضل و الطاف او سپاس گفته شده است: «و لَکَ الحَمدَ عَلَی مَا فَضَّلتَنی و لَکَ الحَمدُ علی مَا شَرَّفتَنی و لَکَ الحَمدُ عَلی کُل بَلاءٍ حَسَنٍ اِبتَلَیتَنی» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۶ق: ۹۲). اما برخی از شرور موجب سلب آرامش روحی انسان و حتی سلب حال عبادت و نیایش می شود؛ از این رو، از خداوند خواسته می شود که با دفع آن ها عوامل بی نشاطی و کسالت در انجام وظایف را از بین ببرد: «و لَا تَشغَلَنی بِالِاهتِمَامِ عَن تَعاهُد فُرُوضِک» (علی بن حسین علیه السلام ، ۱۳۷۶: ۵۴).

ص: ۸۸

مصادیق شرّ در نیایش های شیعی

در نیـایش هـای معصومین علیهم السـلام به مصـادیق زیـادی از شـرور اشـاره شـده است. این موارد گـاه به صورت «خاص» به مصـداق خـارجی آن اشـاره شـده (نظیر شـرّ ابلیس)، ولی اغلبِ مصـادیق به صورت «عـام» ذکر شـده است که هر کـدام شامل مصادیق جزئی تر است (شـرّ هر درنده و گزنده). و از سوی دیگر، برخی از شـرور طبیعی (شرّ تاریکی چون فرا گیرد) و برخی دیگر در زمرهٔ شـرور اخلاقی (شـرّ گناهان، شرّ تبهکاران عرب و عجم) شمرده می شوند. از بُعد دیگر، برخی از شرور در دستهٔ شرور نفسانی و ناظر به خود انسان (نظیر: شـرّ گناهانم، شرّ نفسم، شرّ اعمال بدم و...) و برخی دیگر ناظر به امور بیرونی و متأثر از فضـای خـارج از نفس انسـان شـمرده می شونـد (ماننـد: شـرّ حسود و شـرّ هر ظالم و دزد و رهزن). از منظری دیگر می توان شرور را به شـرور دنیوی (نظیر شـرّ گناهان) و شـرور اخروی (ماننـد شـرّ آتش جهنم) تقسـیم بنـدی کرد. با این همه و با وجود انواع عللی که موجب ایجـاد شـرور می گردد، نهایتـاً شـرور دارای علـل انسانی است. از این جهت می توان مسـئله شـرور را با اختیار انسان گره زد و دانست که ارادهٔ آزاد انسانی همان گونه که منجر به خیر در جهان هستی می گردد، به تولیـد شـرور نیز منجر می شود.

اینک به مصادیق شرّ در نیایش ها به شرح ذیل اشاره می شود.

شرّ الرَّسـیسِ (شـرّ بیماری پایدار و بلندمدت)، شـرّ ما ذَرَءَ وَ بَرَءَ (شرّ هر درنده و گزنده)، شرّ الشیطان اللعین و ابنائه (شرّ شیطان لعین و فرزندانش)، مِنْ شـرّ ما کانَ فِی اللَّیْلِ وَ النَّهارِ (شرّ آنچه آفرید و پدید آورد)، شرّ ما تَحْتَ الثَّری (شرّ آنچه زیر آسمان و زمین است)، مِنْ شـرّ ما ظَهَرَ وَ ما بَطَنَ (شرّ آشکار و نهان)، شرّ ابلیس (شرّ ابلیس)، شرّ ما خَلَقَ (شرّ آنچه آفریده شد)، وَ مِنْ شرّ غاسِقٍ إِذا وَقَبَ (شرّ تاریکی چون فرا گیرد)، وَ مِنْ شرّ النَّفّاثاتِ فِی الْعُقَدِ (شرّ زنانی که در گره ها

ــ برای جادو ــ می دمند، و گاهی به زنانی که مردان را به کار شرّ وسوسه می کنند، تفسیر شده

ص: ۸۹

است)، مِنْ شرّ حاسِدٍ إذا حَسَدَ (شرّ هر حسود آن گاه که حسد می ورزد)، مِنْ شرّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ الَّذِی یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الجِنَّةِ وَ النَّاس (شرّ وسوسه گر نهانی، آن کس که در سینه های مردم وسوسه می کند، چه از جن و چه از انس)، شرّ کُلِّ ذِی شرّ (شرّ هر شرور)، شرّ کُلِّ ضَعِیفٍ أَوْ شَدِیدٍ مِنْ خَلْقِکَ (شرّ هر ناتوان یا توانمند)، شرّ کُلِّ دَابَّةٍ (شرّ هر جنبنده [ی شررسان])، شرّ بَوَائِقِ الدَّهْرِ (شرّ و روزگار [بد])، کُرُبات الآخرة (گرفتاری های آخرت)، شرّ کُلِّ جَبَّارٍ عَنِیدٍ (شرّ هر زورگوی ستیزه گر)، شرّ النار (شرّ آتش جهنم)، شرّ نَفْسِی (شرّ نفس خودم)، مِنْ [شرّ] سَیِّئَاتِ عَمَلِی (شرّ اعمال بدم)، مِنَ [شرّ] النَّدَمِ وَ السَّدَمِ (شرّ اندوه همراه با پشیمانی)، شرّ إِبْلِیسَ و جُنُودِهِ (شرّ ابلیس و سپاهیانش)، شرّ ذنبی (شرّ گناهانم)، شرّ کُلِّ عَدُوٍّ ظَاهِرٍ (شرّ هر دشمن ظاهری)، شرّ قَضاءِ السُّوءِ (شرّ قضای بد)، شرّ فَسَقَةِ الْعَرَبِ وَ الْعَجَمِ (شرّ تبه کاران عرب و عجم)، شرّ شَیَاطِینِ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ (شرّ شیاطین جنّی و انسی)، شرّ نار (شرّ آتش)، کلّ بلا (شرّ همهٔ بلایا)، شرّ کُلِّ سُلْطانٍ شَدِیدٍ (شرّ هر سلطان سرسخت)، شرّ هـذَا الْوَجَعِ (شرّ این درد ــ در موقعی که دعا برای رفع درد خوانده می شود ــ)، شرّ عباد السوء (شرّ بندگان بد)، شرّ کل ذی شرّ (شرّ همه موجودات بدیرسان)، مِنْ شرّ ما قُدِّرَ (شرّ آنچه مقدر شده)، شرّ ما اَحْذَرُ (شرّ آنچه حذر می کنم)، وَ مِنْ شرّ ما اَخافُ عَلی نَفْسی (شرّ آنچه بر خود می ترسم)، شرّ قضا و قدر (شرّ قضا و قدر)، شرّ الظالم و السارق (شرّ هر ظالم و دزد رهزن)، شرّ السَّامَّةِ (شرّ گزندهٔ زهردارنده)، شرّ الْهَامَّةِ (شرّ هر بیم)، شرّ الْعَامَّةِ (شرّ هر هراس)، شرّ اللَّامَّةِ (شرّ بلا و چشم زخم)، شرّ الدنیاء و الآخره (شرّ دنیا و آخرت)، شرّ ما فیها [الدنیا] (شرّ آنچه در دنیاست)، شرّ احلام (شرّ خواب های پریشان)، شرّ مَا أَسْلَفْتُ (شرّ آنچه در گذشته از من سر زده)، شرّ الْأَزْمِنَةِ نِسْوَةٌ کَاشِفَاتٌ عَارِیَاتٌ (شرّ زمانی که زنان، پوشیدهٔ برهنه هستند)، شرّ مصائد الشیطان (از شرّ دام های شیطان)، شرّ المرجع فی القبور (شرّ عدول از دین الهی هنگام مرگ)، شرّ الشرور وَ آفَاتِ الدُّهُورِ (شرّ شرور و آفات و آلام روزگار)، شرّ الْأَعْدَاءِ (شرّ دشمنان)، شرّ انسان سوء (انسان بد)، شرّ جَارِ سَوْءٍ (همسایهٔ بد)، شرّ قرین سوء (هم نشین بد)، سُلْطَانِ سَوْءٍ (شرّ حاکم بد) (نرم افزار جامع الاحادیث، نسخه ۵.۳)*.

مسئله شرّ، مقوله ای قابل کنترل

نیایش های شیعی هرچند مسئله شرّ را امری وجودی می دانند، اما آن را غیر قابل کنترل و نیز اجتناب ناپذیر ندانسته اند. از همین روی، درخواست از خداوند برای دور شدن بلا و شرّ از انسان، یکی از نیایش هایی است که در ادعیهٔ معصومین علیهم السلام ملاحظه می شود. در مناجات خمسهٔ عشر می خوانیم: «فَأَسْأَلُکَ... لا تُصَیِّرَنِی لِلْفِتَنِ غَرَضا»؛ از تو درخواست می کنم که مرا آماج تیر و بلا و فتنه نگردانی (قمی، ۱۳۸۹: ۲۰۲). «و من البَلاءِ واقیا»؛ و از بلاها حفظ کنی (قمی، ۱۳۱۹: ۲۰۲). در نیایشی دیگر آمده است: «الهی لا تُبْلِنِی بِالْخَیْبَةِ وَ الْخُسْرَانِ»؛ خدایا! مرا به زیان و حرمان مبتلا مساز (قمی، ۱۳۸۹: ۲۱۲). از این منظر می توان دریافت، مسئله شرّ در مواردی قابل پیش گیری و در مواردی قابل کنترل و مهار است که یکی از راه های مؤثر این دو، همان عرض دعا و نیایش به پیشگاه خداوند است.

۴. رهیافت انواع شرور در نیایش های شیعی

در جدول ذیل، به رهیافت انواع شرور از نیایش های شیعی همراه با نوع شرور اشاره شده است.

مصادیق شرّ در نیایش های شیعی=نوع شرور

شرّ بیماری پایدار و بلندمدت=عام، طبیعی، بیرونی، دنیوی

شرّ هر درنده و گزنده=عام، طبیعی، بیرونی، دنیوی

ص: ۹۱

۵. نقش خداوند در کنترل شرور

آیا خداونـد آن چنان که برخی ملحدان می گویند، در مسـئله شـرّ به کلی از دغدغهٔ مخلوق، فارغ بوده است؟ و برای وخیم تر نشدن وضعیت در مسئله شرّ یا بهتر شدن آن کاری نکرده و هیچ تدبیری نیندیشیده است؟

بر اساس آنچه از نیایش های شـیعی به دست می آید، خداوند در مسـئله شرور انسانی نه تنها نقشی فارغ دلانه ندارد، بلکه فهم جایگاه خداوند به فهم مسئله شرور نیز کمک شایانی می کند.

نیـایش هـای معصومین علیهم السـلام حکمت شـرور را در ارتبـاط بـا سـعادت فردی یا نوعی انسان ها تبیین می کننـد و آن را عاملی برای نزدیکی و قرب به خداونـد می داننـد. از این منظر، خداونـد همواره در تلاش است تا بهترین مقدرات را برای بندهٔ خویش رقم بزنـد. بـا این همه، فهم شـرور و پـذیرش مصـیبت هایی که بر انسا ن وارد می گردد، خود بخشـی از ایمان دینی به شمار می رود: «اللهُمَّ انّی اَسأَلُکَ اِیمَانًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلبِی وَ یَقِینًا صَادِقًا حَتَّی اَعلَمُ اِنَّهُ لَن یُصِیبَنی» (قمی، ۱۳۸۹: ۲۱۱) و از خداوند طلب می شود تا او را برای نیل به معرفت یقینی برای رضایت مندی از

ص: ۹۲

تقدیرات الهی آماده کند: «وَ رَضِّنی مِنَ العَیشِ بِمَا قَسمَت لِی» (قمی، ۱۳۸۹: ۲۱۱). نیایش گر مسلمان در خلال نیایش فرا می گیرد که حتی در دشوارترین وضعیت های زندگی نیز نقطهٔ امید و اتکایش و پناهگاهی که انسان می تواند به او دل ببندد، بارگاه الهی است: «فَلَا تُخَیب ظَنّی وَ اَنتَ مَوضِعُ اَمَلِی وَ رَجَائی.»

سنت نیایش و درخواست از خداوند، یکی از سنت های مهمّ الهی است که نقشی بازدارنده و نیز کنترل کننده در مسئله شرّ دارد. در برخی نیایش های شیعی، نیایش گر به حمد و سپاس از خداوندی می پردازد که به او اجازه داده تا به درگاه او، مستقیم و بی واسطه خواسته هایش را بیان کند و پاسخ شایسته بگیرد. از محتوای این نیایش ها می توان دریافت که انسان در مسئله شرّ تنها و بی یاور نمانده است و هر لحظه این امکان را دارد تا با اتصال به حقیقت متعالی، از رحمت او بهره مند گردد. خداوند بارها در نیایش های شیعی به عنوان منتهای اَمَل و آرزوی انسان، و نهایت امید و رجایش شناخته شده است.

خدای نیایش های شیعی، خداوندی است که در هر لحظه مسئله شرّ، امید هر درخواست کننده ای است و نیایش گر او را با عبارات بلندی همچون: فریادرس بیچارگان (غِیَاثَ المُستَغِیثِینَ)، رجاء و امید هنگام مصیبت (یا رجائی عند مصیبتی)، اَمَل و آرزوی [مؤمنان] (یا مُنیتی)، کهف و پناهگاه (کَهفُ المُومِنِین)، توشه در اندوه زیاد (عُدَّتی فی کُربتی) می خواند (قمی،۱۳۸۹: ۳۲۰)، و بر اساس همین ویژگی رحمت و خیر الهی است که گرفتاران مسئله شرّ در پارادایم دینی، هیچ گاه مأیوس و ناامید نمی گردند و همواره امیدوار به تغییر شرایطند.

از جمله نکات مهم و قابل توجه در مسئله شرّ، توجه به نقشی است که خدای تعالی در کنترل آن داشته و در ادعیه و زیارات معصومین علیهم السلام منعکس شده است. به رغم ادعای برخی ملحدان که تصور می کنند خداوند در پیش گیری از شرور برای بندگانش کاری انجام نمی دهد، نیایش های شیعی تأکید می کنند که به واسطهٔ نقش مهرورزانهٔ خداوند است که رخدادهایی با عواقب وخیم تر از نظر مادی و معنوی برای انسان اتفاق نمی افتد.

با عطف نظر به این نکته که شرور نوعاً از ناحیهٔ خود انسان بوده و پاره ای از شرور مؤاخذهٔ اعمال انسان است، کلید رفع و کنترل آن ها نیز به بازگشت انسان به سوی خالق هستی، دوری از نافرمانی او و توسل به پیشگاه شفیعانی است که با کسب رضایت الهی، به مقامی رفیع نزد خداوند دست یافته اند. همگی در دعای عالیه المضامین که شیخ عباس قمی در مفاتیح الجنان آن را نقل کرده است، می خوانیم: «اَللَّهُمَّ إِنِّی زُرْتُ هَذَا الْإِمَامَ مُقِرّاً بِإِمَامَتِهِ مُعْتَقِداً لِفَرْضِ طَاعَتِهِ فَقَصَدْتُ مَشْهَدَهُ بِذُنُوبِی وَ عُیُوبِی وَ مُوبِقَاتِ آثَامِی وَ کَثْرَهِ سَیِّئَاتِی وَ خَطَایَایَ وَ مَا تَعْرِفُهُ مِنِّی

ص: ۹۳

مُسْتَجیراً بِعَفْوِکَ مُسْتَعِیذاً بِحِلْمِکَ ...» (قمی،۱۳۸۹: ۸۷۷). این اعترافات که به درگاه الهی و با واسطه قرار دادن امامش انجام می شود، با علم به قدرت و توان خداوند به کشف و رفع آن هاست: «تَعلَمُ حاجَتی و تَخبِرُ ضَمیری وَ اَنتَ القَادِرُ عَلی کَشفِ ضُرِّی.» (قمی،۱۳۸۹: ۲۵۶)

یکی از ابعاد معرفتی مسئله شرّ در ادعیهٔ شیعی آن است که آنچه پیش آمده، نسبت به آنچه بنده استحقاقش را داشته، به مراتب کمتر بوده است. این نکته با توجه به علم مطلق خداوند به همهٔ امور و آن گاه حلم او در برابر آنچه از انسان می داند، آشکارتر می گردد: «الحَمدُ للهِ عَلی حِلمِهِ بَعدَ عِلمِه.» (قمی، ۱۳۸۹، ۲۸۷-۲۸۸) هم چنین در دعایی که امیرمؤمنان علی علیه السلام به کمیل بن زیاد نخعی تعلیم دادند، می خوانیم: «اَللّهُمَّ مَوْلایَ کَمْ مِنْ قَبیحٍ سَتَرْتَهُ وَ کَمْ مِنْ فادِحٍ مِنَ الْبَلّاءِ اَقَلْتَهُ وَ کَمْ مِنْ عِثارٍ وَقَیْتَهُ وَ کَمْ مِنْ مَکْرُوهٍ دَفَعْتَهُ وَ کَمْ مِنْ ثَنآءٍ جَمیلٍ لَسْتُ اَهْلاً لَهُ نَشَرْتَهُ» (قمی،۱۳۸۶: ۱۰۳). یا در دعای افتتاح آمده است: «اِلهی کم مِنْ کُرْبَةٍ قَدْ فَرَّجْتَها وَ هُمُومٍ قَدْ کَشَفْتَها وَ عَثْرَةٍ قَدْ اَقَلْتَها»؛ معبود من! چه بسیار گرفتاری که برطرف کردی و چه بسیار اندوه که زدودی و لغزش ها که چشم پوشیدی. «وَ رَحْمَةٍ قَدْ نَشَرْتَها وَ حَلْقَهِ بَلاءٍ قَدْ فَکَکْتَها»؛ و مهر و رحمت که گستردی و زنجیر بلا که از هم باز کردی. (قمی، ۱۳۹۶: ۲۸۶).

این دسته از ادعیه، گاه نقش پیشگیرانه و نوعی راهبرد واکنش معکوس را در پیش گرفته است. در یکی از فرازهای مناجات خمسهٔ عشر که به «مناجات شاکرین» معروف است، نوعی واکنش معکوس در مواجهه با بلا تعلیم می شود؛ آن جا که به نعمت های بی شمار الهی اشاره دارد و ناتوانی انسان در سپاس نعمت ها، درخواست می شود که ناگواری های انتقام از سوی خدا دفع گردد؛ بلایایی که نتیجهٔ ناسپاسی از نعمت پروردگار بوده و در دنیا و آخرت گریبان گیر انسان خواهد شد: «اِلهی تَصاغَرَ عند تَعاظُم آلائکَ شُکری، و تَضاءَلَ فی جَنبِ اِکرامِکَ اِیایَ ثَنائی و نَشری، جَللتنی نِعَمُکَ مِن اَنوارِ الایمانِ حُلَلاً، و ضَرَبَت عَلَیَّ لَطائف بِرِّک مِن العِزِّ کَلاّ، وَ قَلَّدتَنی مِنَنُکَ قَلائِدَ لا تُحَلُّ، و طَوقتَّنی اَطواقاً لا تُفَلُّ، فَآلاؤُکَ جَمَّةٌ ضَعُفَ لِسانی عَن احصائِها، و نَعمآؤُکَ کَثیرَةٌ قَصُرَ فَهمی عَن اِدراکِها فَضلاً عَن اَستِقصائِها، فَکَیفَ لی بِتَحصیلِ الشُکر، و شُکری ایاکَ یَفتَقِرُ الی شُکرٍ، فَکُلَّما قُلتَ لَکَ الحَمدُ وَجَبَ عَلی لِذلِکَ اَن اَقولَ لَکَ الحَمد... فَتَمِّم عَلَینا سَوابغَ النِّعَم و ادفَع عَنا مَکارِهِ النِّقَم»؛ ای خدا! شکر من در مقابل نعمت های بزرگ، بسیار ناچیز و حمد و ثنای من در قبال اکرام عنایتت، بسی ناقابل است و نعمت انوار ایمان مرا به زیورهای مجلل بیاراسته و لطایف جود و کَرَمت، تاج عزت بر سرم نهاده و احسان هایت رشتهٔ علاقه ای و طوق های شرافتی بر گردنم افکنده که دیگر گشوده نگردد. آن قدر نعمت های تو زیاد است که زبانم از شمارش، ناتوان و به حدی بسیار است که فهمم از ادراکش قاصر است تا چه رسد که همه را بتواند اندازه

یافت! پس من چگونه توانم شکر آن نعمت ها را به جای آورم، حال آن که شکر تو گفتن، شکری بر آن لازم است. پس من هرچه حمد و شکرت گویم، بر آن تو را نیز حمد و شکری دیگر باید گفت... پس نعمت های بی حدّت را بر ما به اتمام رسان و ناگواری های انتقامت را دفع گردان!

نمونهٔ این نیایش در «مناجات معتصمین» نیز به چشم می خورد؛ آن جا که از خداوند درخواست می شود نگهبانی قرار دهد که از مهالک نجات بخشد، از بلا و آفت دور دارد و از مصائب سخت مانع گردد (قمی،۱۳۹۶: ۲۱۷). در فرازی از این مناجات (مناجات متوسلین) به شفاعت پیغمبر که دفع کنندهٔ مصائب دنیوی و اخروی است، اشاره شده است: «إِلَهِی لَیْسَ لِی وَسِیلَهٌ إِلَیْکَ إِلا عَوَاطِفُ رَأْفَتِکَ وَ لا لِی ذَرِیعَهٌ إِلَیْکَ إِلا عَوَارِفُ رَحْمَتِکَ وَ شَفَاعَهُ نَبِیِّکَ نَبِیِّ الرَّحْمَهِ وَ مُنْقِذِ الْأُمَّهِ مِنَ الْغُمَّهِ» (قمی،۱۳۹۶: ۲۱۲).

توجه به رأفت و مهربانی و جنبهٔ بلاگردانی خدای تعالی در ادعیه، از جمله رویکردهای نیایش در مسئله شرّ است. از این منظر، نیایش های شیعی تصویری از خدای خطاپوش، خدای بلاگردان و خدای زیبانما به نمایش می گذارند: «اَللّهُمّ مَوْلای کَمْ مِنْ قَبیح سَتَرْتَهُ وَ کَمْ مِنْ فادِح مِنَ الْبَلاءِ اَقَلْتَهُ... وَ کَمْ مِنْ مَکْرُوه دَفَعْتَهُ وَ کَمْ مِنْ ثَناء جَمیل لَسْتُ اَهْلاً لَهُ نَشَرْتَهُ» (قمی، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

در فرازی از «دعای صباح» امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «یَا خَیْرَ مَنْ دُعِیَ لِکَشْفِ الضُّرِّ وَ الْمَأْمُولِ لِکُلِّ [فِی کُلِ] عُسْرٍ وَ یُسْرٍ»؛ ای بهترین کسی که او را در هر سختی، آسانی برای دفع بلیات و نیل به مقاصد خوانند (قمی، ۱۳۸۹: ۱۰۱_۱۰۰).

در «دعای سمات» نیز خداوند، دافع غم و اندوه خوانده شده است: «اللهُمَّ اِنی اَسْئَلُکَ بِاسْمِکَ الْعَظیم الاَعْظَم الاَعَزِّ الاَجَلِّ الاَکْرَم اَلّذی اِذا دُعیتَ بِهِ عَلی مَغالِقِ أبْوابِ السَماءِ لِلْفَتْحِ بِالرَّحْمَهِ انْفَتَحَتْ وَ اِذا دُعیتَ بِهِ عَلی مَضایقِ أَبْوابِ الاَرضِ لِلفَرَجِ انْفَرَجَتْ وَ إِذَا دُعِیتَ بِهِ عَلَی الْعُسْرِ لِلْیُسْرِ تَیَسَّرَتْ... وَ إِذَا دُعِیتَ بِهِ عَلَی کَشْفِ الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ انْکَشَفَتْ»؛ خدایا! از تو درخواست می کنم به اسم بزرگ تو، آن نام که بسی بزرگ تر است، آن نامی که هر گاه به آن خوانده شوی برای گشایش درهای بستهٔ آسمان، به رحمت و برکت گشوده گردد و هر گاه خوانده شوی بر مشکلات و تنگناهای حوادث روی زمین، به فراخی و سهولت مبدل گردد و چون خوانده شوی بر هر کار دشوار عالم، سهل و آسان گردد... و چون برای دفع غم و درد و مصیبت ها خوانده شوی، همه برطرف شود (قمی، ۱۳۸۹: ۱۱۷).

در «دعـای جوشن کبیر» نیز خداونـد به اسـامی متعـددی نظیر: دفع کننـدهٔ بلا، برطرف کننـدهٔ غم، فریادرس فریادخواهان، امان ترسناکان، صاحب امن و آرامش بخش، برطرف کننـدهٔ غم هـا و کـاشف غم، محوکننـدهٔ بـدی ها، و کسـی که انتقام هایش سخت است، خوانـده شـده است: یا دافِعَ البَلیّات (دفع کننـدهٔ بلایا) (۳)، یـا کاشِفَ البَلَایَا (رفع کننـدهٔ بلایا) (۸)، یا عُدّتی عِندَ شِدَّتِی (ای توشه ام در سختی)، یـا رَجائِی عِنـدَ مُصیبَتی (ای امیـدم در نـاگواری)، یَا مُونِسِی عِنـدَ وَحشَتی (ای همـدمم در وحشت)، یَا صَاحِبی عِنـدَ غُربَتِی (ای همرهم در غربت)، ... یَا غِیَاثِی عِنـدَ کُربَتی (ای فریـادرسم در گرفتـاری)، یَا دَلِیلی عِندَ حَیرَتِی (ای رهنمایم در سرگردانی)، یَا غَنائِی عِندَ اِفتِقَارِی (ای توانگری ام در تنگ دستی)، یَا مَلجَئِی عِندَ اِضطِرَارِی (ای پناهم در درمانـدگی)، یَا مُعِینِی عِندَ مَفزَعِی (کمک کارم در بیچارگی و پریشانی) (۱۲)، یَا کَاشِفَ الکُرُوبِ (برطرف کنندهٔ غم ها)، ... یَا مُفَرِّجَ الهُمُومِ (۱)، (برطرف کنندهٔ غم ها و افسردگی های قلبی)، یا مُنَفِّسَ الغُمُومِ (ای برطرف کنندهٔ غم های ظاهری)، یَا دَلِیـلَ المُتَحَیِّرِین (ای راهنمـای سرگردانان)، یَا غِیَاثَ المُستَغِیثِین (ای فریـادرس فریادخواهـان)، یَا صَرِیخَ المُستَصرِخِینَ (ای دادرس دادخواهـان)، یَا جَارَّ المُستَجِیرِّین (ای پنـاه پناه جویان)، یَا اَمَانَ الخَائِفِینَ (ای امان بخش ترسـناکان)، یَا عَونَ المُؤمِنِینَ (ای کمـک مؤمنان)، یَا رَاحِمَ المَساکِینَ (ای رحم کننـدهٔ مسـکینان)، یَا مَلجَأَ العَاصِینَ (ای پناه عاصیان)، یَا غَافِرَ المُـذنِبِین (ای آمرزندهٔ گناهکاران)، یَا مُجِیبَ دَعوَةِ المُضطَرِّینَ (اجابت کنندهٔ دعای درماندگان) (۱۵)، یَا ذَا الأمنّ و الأمانِ (ای صاحب فضل و امان) (۱۶)، یَا مَن اَظهَرَ الجَمِیلِ (ای که کار نیک را آشکار کنی)، یَا مَن سَتَّرَ القَبِیحِ (و ای که کار زشت را پنهان کنی)، یَا مُنتَهَی کُلَّ شَکوی (ای منتهای هر شکایت) (۲۳)، یَا مَاحِیَ السَّیِئَات، یَا شَدِیـدَ النَّقَمَات (ای محو کننـدهٔ بـدی ها، ای سـخت گیرندهٔ انتقام ها) (۲۵)، یَا غِیَاثَ مَن لا غَیاثَ لَه (فریادرس آن کس که فریادرس نـدارد)، یَا فَخرَ مَن لا فَخرَ لَه (ای افتخار آن کس که مایـهٔ افتخـاری نـدارد)، یَا عِزَّ مَن لا عِزَّ لَه (ای عزت آن کس که عزتی نـدارد)، یَا مُعینَ مَن لا مُعِینَ لَه (ای همـدم آن کس که همـدمی ندارد)، یَا اَنیسَ مَن لا اَنیسَ لَه (ای همدم آن کس که همدمی ندارد)، یَا أَمانَ مَن لا أمانَ لَه (ای امان بخش آن کس که امانی نـدارد) (۲۹)، یَا خَیرَ المَرهوبِینَ (ای بهترین کسـی که خلق از او ترسـند)، ... یَا خَیرَ المُستَأنِسِینَ (ای بهترین همدمان) (۴۰)، یَا مَن اِلَیهِ یَهرُبُ الخَائِفُونَ (ای که به سویش گریزنـد ترسـناکان)، یَا مَن اِلَیهِ یَفزَعُ المُـذنِبُون (ای که به او پناه برنـد گنهکاران)، یَا مَن اِلَیهِ یَقصِدُ المُنِیبَونَ (ای که او را مقصود قرار دهند بازآیندگان)، یا مَن اِلَیهِ یَرغَبُ الزَاهِدُونَ (ای که به سوی او روند پارسایان)، یَا

۱- تفاوت «همّ» و «غمّ» در این است که هم در قلب است و غم در سر است.

مَن اِلَیهِ یَلجَأَ المُتَحَیِّرُون (ای که بدو پناه برند سرگردانان)، یَا مَن بِهِ یَستَأنِسُ المُریدُونَ (ای که به او همدم شوند خواستاران)، یَا مَن فِی عَفوِهِ یَطمَعِ الخَاطِئُون (ای کسی که در عفوش حتی خطاکاران طمع دارند) (۴۴)، یَا اَنیسَ المُریدِین (ای همدم خواستاران)، یَا رَجاءَ المُذنِبِینَ (ای امید گنهکاران)، یَا مُنَفِّسَ عَنِ المَکرُوبِینَ (ای برطرف کنندهٔ اندوه اندوهناکان)، یَا مُفَرِّجَ عَنِ المَغمُومِینَ (ای غم زدای غم زدگان) (۵۳)، یَا حَسَنَ البَلاءِ یَا جَمِیلَ الثَّناءِ (ای نیک آزمایش، ای زیبا ستایش) (۶۵)، یَا کَاشِفَ الضُّرِّ وَ الأَلَم یَا عَالِمَ السِّرِّ وَ الهِمَم (ای برطرف کنندهٔ رنج و اَلَم، ای دانای راز و قصدهای نهان) (۸۱)، یَا مُعِینَ الضُّعَفَاءَ یَا صَاحِبَ الغُرَباءِ یَا نَاصِرَ الاُولِیَاءِ یَا قَاهِرَ الاَعدَاءِ یَا رَافِعَ السَّمَاءِ یَا اَنیسَ الاَصفِیَاءِ (ای کمک کار ناتوانان، ای رفیق دور از وطنان، ای یار دوستان، ای چیره بر دشمنان، ای بالابرندهٔ آسمان، ای مونس برگزیدگان) (۹۲)، یَا مَن لَا یُبرِمُه اِلحَاحُ المُلِحِّینَ (ای که به ستوهش نیاورد پافشاری اصرارورزان) (۱۰۰) (قمی، ۱۳۸۹: ۱۴۶_۱۶۸).

در برخی نیایش ها تقسیم بندی لذت و اَلَم بر مبنای یاد خداوند است و از این رو، نیایش گر به خداوند از هر گونه لذتی جز یاد او پناه می برد: یا می خوانیم: «اَستَغفِرُکَ مِن کُلِّ لَذَّةٍ بِغَیرِ ذِکرِکَ وَ مِن کُلِّ رَاحَةٍ بَغَیرِ اِنسِکَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۱: ۱۵۱). این دیدگاه، نشان دهندهٔ آن است که رنج واقعی انسان نه بر مبنای لذات حسی، بلکه بر مبنای دور افتادن از لذات عقلی و معنوی سنجیده می شود.

از جمله مسائل برجسته در بحث شرور، توجه به کارکردهای معرفتی آن است. نیایش های شیعی نیز آثار معرفتی شگرفی را در این باره به یادگار گذاشته است؛ برای مثال توصیه شده است بلایای دنیوی در نسبتِ با شرور اخروی سنجیده شود، چراکه اگرچه دشواری های بلایای دنیوی نفس گیر و گاه غیر قابل تحمل است، اگر نسبت به رنج ها و مصائب اخروی ملاحظه شود، این بلایا بسیار کم رنگ می گردد. در برخی نیایش ها به نسبت بلایای دنیوی با اخروی و ویژگی های آن اشاره شده است: «أَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفِی عَنْ قَلِیلٍ مِنْ بَلاَءِ الدُّنْیَا وَ عُقُوبَاتِهَاوَ مَا یَجْرِی فِیهَا مِنَ الْمَکَارِهِ عَلَی أَهْلِهَا عَلَی أَنَّ ذَلِکَ بَلاَءٌ وَ مَکْرُوهٌ قَلِیلٌ مَکْثُهُ، یَسِیرٌ بَقَاؤُهُ، قَصِیرٌ مُدَّتُهُ، فَکَیْفَ احْتِمَالِی لِبَلاَءِ الْآخِرَهِ وَ جَلِیلِ)حُلُولِ(وُقُوعِ الْمَکَارِهِ فِیهَاوَ هُوَ بَلاَءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَ یَدُومُ مَقَامُهُ، وَ لاَ یُخَفَّفُ عَنْ أَهْلِهِ لِأَنَّهُ لاَ یَکُونُ إِلاَّ عَنْ غَضَبِکَ وَ انْتِقَامِکَ وَ سَخَطِکَ وَ هَذَا مَا لاَ تَقُومُ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ یَا» (شیخ عباس قمی،۱۳۸۹: ۱۰۶). در فرازی دیگر از دعای کمیل، در توصیف بلایای آخرت آمده است: « لِأَیِّ الْأُمُورِ إِلَیْکَ أَشْکُو، وَ لِمَا مِنْهَا أَضِجُّ وَ أَبْکِی، لِأَلِیمِ الْعَذَابِ وَ شِدَّتِهِ أَمْ لِطُولِ

الْبَلاَءِ وَ مُـدِّتِهِ» (شـیخ عبـاس قمی، ۱۳۸۹: ۱۰۶). و در دعـایی منسـوب بـه حضـرت فـاطمه زهرا آمـده اسـت: «یـا مُنَفِّسَ عَنِ الْمَکْرُوبِینَ یَا مُفَرِّجَ عَنِ الْمَغْمُومِینَ،.» (رحمانی همدانی، احمد: ۷۶۳)

۶. نقش انسان در مسئله شرّ

چنان که آمد، بر اساس نیایش های شیعی حکمت شرور در ارتباط با زیست جاودانه و سعادت مندانهٔ انسان و توجه یافتن به مبدأ و معاد آدمی قابل تبیین است، اما هم زمان علت این امور به نحوی به انسان نسبت داده شده و نافرمانی خداوند و زیست غیراخلاقی و غیردینی انسان، عامل بسیاری از شرور اخلاقی و حتی طبیعی دانسته شده است.

در برخی ادعیه، مسئله شرّ قابل پیش گیری دانسته شده و علت آن به نافرمانی های انسان از اوامر الهی و نیز زیست غیراخلاقی نسبت داده شده است. منشأ طیف وسیعی از شرور از منظر نیایش ها، به شیوهٔ عمل و رفتار انسان باز می گردد؛ بر این اساس، گناهـانی هست که نعمت هـا را تغییر می دهـد، نقمت هـا را حلال می کنـد، پردهٔ عصـمت را می درد، بلاـ را نازل می کنـد، دشـمنان را غالب می کنـد، فنا و نیستی را به تعجیل می انـدازد و باران آسـمان را رد می کنـد. از خداونـد خواسته می شود تا گناهـانی که مـوجب این تبعـات است، آمرزیـده شـود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۹۰). ایـن ادعیه نشـان می دهنـد، زیست و رفتـار نادرست انسان ها، نسبتِ مستقیمی با تولید و تداوم شرّ دارد و علت پدیدهٔ شرّ را باید در رفتار فرد یا جامعه انسانی جست وجو کرد. چنین تـبیینی دو سویـهٔ طـبیعی و غیرطـبیعی دارد که در تـبیین طـبیعی نقش انسـان مورد توجه قرار می گیرد، امـا در تبیین ماورائی دور افتادن انسان از رحمت و محبت الهی منجر به ایجاد تبعات ناگوار بعـدی دانسـته می شود و هر دو تبیین، هم زمان قابل جمع و غیرمتعارضند.

«در روایتی از امـام صـادق علیه السـلام به برخی افعـال غیراخلاـقی انسـان که موجب تولیـد شـرور طبیعی یا اخلاقی می گردد، اشاره شـده است: افعالی که موجب تغییر نعمت می شود، فساد روی زمین یا خروج بر حاکم عادل است؛ و افعالی که ندامت و پشیمانی به بار می آورد، قتل است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۴۸). به موجب این روایت، ظلم موجب نزول نقمت و بلا می گردد و شـرب خمر موجب می شود انسان گناهان مختلفی را به واسـطهٔ آن تجربه کنـد. هم چنین زنا موجب کاهش رزق، بریـدن از خویشاونـدان بـاعث سـرعت در نابودی و فنای انسان می گردد و نارضایتی پـدر و مادر به عـدم اسـتجابت دعا می انجامـد. در روایـاتی دیگر، بیعـدالتی در داوری هـای قضـایی مـوجب نباریـدن بـاران، پیمـان شـکنی بـا اهـل ذمه موجب تسـلط دشـمن، و نپرداختن حقوق الهی همچون زکات موجب فقر دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۴۸)؛ نیز بی مهری به خویشان،

نارضایتی والـدین و نیکی نکردن، عوامل تسریع در نیستی و فنا و نزدیکی مرگ انسان دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۴۸).

۷. نتیجه گیری

«شرور» از مسائل مهـم در حیطهٔ دین پژوهی و علم کلاـم به شـمار می رود. این مسـئله همـواره ذهن اندیشـمندان را به خـود معطوف داشته است. شاید اولین و بدیهی ترین سؤال در بستر زمان برای انسان نیز نسبت پدیده هایی نظیر قتل، بیماری، رنج و مصائب زنـدگی با آفریـدگار هستی بوده است. این مسـئلهٔ مهم از دیـدگاه ها و رویکردهای متنوعی بحث شـده است. یکی از رویکردهـا، اشارات معصومین علیهم السـلام در نیایش هاست. نیایش های شـیعی به دو نوع کارکرد مثبت و منفی برای شـرور قائلنـد و در عین توجه به سازنـدگی برخی رنـج هـا و نقشـشان در کمـال اخلاقی انسان که در الهیات اسـلامی «بلاء حسن» نام گرفته، از شـرور دیگری یاد می کنند که نقش بسیار مخربی در حیات دنیوی و معنوی انسان دارد و اضطراب و نگرانی حاصل از آن منجر به سـستی و ضـعف در انجام امور دینی و دنیوی می گردد. از گروه دوم به روشنی تحت عنوان «شرّ» یاد شده و در نیایش ها به مصادیق متعددی از آن همچون: بیماری پایدار و بلندمدت، درنده و گزنده، شـیطان رانده شده، آنچه زیر آسـمان و زمین است، آشکار و نهان، زنانی که در گره ها

ــ برای جـادو ــ می دمنـد، حسود، وسوسه گر نهـانی، روزگار [بـد]، گرفتاری های آخرت، زورگوی ستیزه گر، آتش جهنم، نفس امّاره، اعمال بد، اندوه همراه با پشیمانی، دشمنان، انسان بد، همسایهٔ بد، هم نشین بد، حاکم بد و... اشاره شده است.

بر اساس این پژوهش، نیایش های شـیعی به رغم دیدگاه های برخی فلاسـفه در ردّ وجود شـرور در عالم، این مسـئله را از نظر وجودشناختی ثابت دانسته و مصادیق بسیار فراوانی از آن در بیان این نیایش ها که واگویه های انسان دردمند با خداوند است، مورد اشاره قرار گرفته است. با این همه، نقش انسان در پدید آمدن چنین رخدادهای ناگواری پراهمیت دانسـته شده و زیسـت غیراخلاـقی انسـان، عامـل شـرور طبیعی و اخلاقی خوانـده شـده است. به رغم دیـدگاه برخی ملحـدان، خداونـد نقشـی فعال و سازنـده در دفع و کنترل بسـیاری شـرور دارد و رحمت الهی حتی در دشوارترین شـرایط بـا انسان همراه است. مسـئله شـرور بر اساس این نیایش ها بایـد بر اساس حکمت و رحمت الهی، زیست غیراخلاقی انسان، علم مطلق الهی و توانایی او برای مؤاخذه شدیـدتر، و امکـان دفع و نیز کنترل برخی شـرور بـا عطف نظر به نحوهٔ زیست و رفتـار انسان و نیز اصـلاح ارتباط با خداونـد و تأسی از فرمان الهی مورد ارزیابی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

۱.علی بن الحسین علیه السلام ، (۱۳۷۵)، صحیفه سجادیه، قم، الهادی.

۲.ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۶ق)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم، بوستان کتاب.

۳.ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق و ضبط: عبدالسلام محمد بن هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۴.ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، (۱۴۰۰ق)، فصوص الحکم، تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتب العربی.

۵.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، پیرامون مبدأ و معاد، قم، اسرا، چ سوم،

۶.________________، (۱۳۸۲)، رحیق مختوم، قم، اسرا، چاپ دوم.

۷.________________، (۱۳۸۳)، فلسفه حقوق بشر، قم، اسرا، چ چهارم،

۸.________________، (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، قم، اسرا.

۹.راغب اصفهانی، محمدحسین، (۱۳۸۳)، مفردات الفاظ القران القران، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، انتشارات مرتضوی.

۱۰.رحمانی همدانی، احمد، (۱۳۸۱)، حضرت زهرا بهجه قلب المصطفی، ترجمه سیدحسن افتخارزاده، تهران، منیر.

۱۱.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۳۰ق)، الحکمۀ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۲.طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۱۳.____________________، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.

۱۴.عمادزاده، حسین، (۱۳۹۳)، مسئله شرّ در کلام امامیه، پژوهش نامه ثقلین، دوره اول، ش۲.

۱۵.فاضل مقداد، ابوعبدالله مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق: سیدمهدی رجائی، کتابخانه آیت الله مرعشی(ره).

۱۶.قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۹)، مفاتیح الجنان، قم، بیان الحق.

۱۷.کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب اسلامیه.

۱۸.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۱۹.________________، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعه لدُرر اخبار الائمهٔ الاطهار، قم، آل البیت.

۲۰.مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یادآوری: تمام منابعی که با * مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزار «جامع الأحادیث، نسخه ۵/۳» مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی است.

ص: ۱۰۰

واکاوی پدیدهٔ «فرقه سازی درون مذهبی» در جریان سلفیه معاصر / حمید ایماندار – رضا ملا زاده یامچی

اشاره

حمید ایماندار (۱)

رضا ملازاده یامچی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۸/۰۷/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۳/۱۲/۱۳۹۵

چکیده

«فرقه سازی درون مذهبی» به عنوان پدیده ای منحصر به فرد در جریان سلفیهٔ معاصر، این مکتب را به مناقشات و چالش های عمیق عقیدتی و کلامی گرفتار کرده است. بدین روی، پی جویی زمینه های شکل گیری این خرده فرقه ها، ضرورتی اجتناب ناپذیر در راستای تحلیل حقیقت جریان سلفیه به شمار می رود.پرسش اساسی پژوهش حاضر، زمینه های شکل گیری و چگونگی ظهور و بروز این خرده فرقه ها در بطن جریان سلفیه است. در واکاوی این پدیده، شناسایی ماهیت و مؤلفه های هر یک از این فرقه های مورد بحث و تعیین حدود و ثغور و احیاناً هم پوشانی فکری و عقیدتی خرده فرقه های مذکور اهمیت دارد.به نظر می رسد جزم اندیشی، انحصارطلبی و جمودگرایی ، عدم تحمل آرای مخالفان، تکفیرمحوری و خشونت طلبیِ تاریخی ائمه سلفیه در این امر نقش مؤثری ایفا نموده است.

واژگان کلیدی

سلفیه، فرقه سازی، جامیه، سروریه، حدادیه، ممیعه.

ص: ۱۰۲

۱- دانش آموخته دکترای دانشگاه فردوسی مشهد

۲- دانشجوی دکترای دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

یکی از مظاهر جالب توجه و شایستهٔ تحلیل در جریان سلفیهٔ معاصر، پدیدهٔ «فرقه سازی درون مذهبی» است. اهمیت این پدیده را می توان در حجم کتاب ها و مقالات انتشاریافتهٔ اصحاب این جریان مشاهده کرد، به گونه ای که مساعی متمرکزِ سلفیه در راستای حمله به جریان های مخالف برون مذهبی، تحت الشعاع توسعهٔ روزافزون این امر قرار گرفته است. سؤال اساسی پژوهش حاضر این است که اساساً چه مؤلفه های تاریخی و عقیدتی در شکل گیری خرده فرقه های متعدد در جریان سلفیهٔ معاصر مطرح است؟

با ارائه دستهبندی جامع و مانع از خرده فرقه های سلفیه، قادر خواهیم بود اساس

شکل گیری، رویکردها و تأثیر و تأثر این جریانات بر یکدیگر را تحلیل کنیم. لذا در این نوشتار از دو موضوع اساسی سخن به میان خواهد آمد؛ گام نخست به استقصای خرده فرقه های موجود در جریان سلفیه معاصر اختصاص می یابد. و در خلال مباحث، به تبیین نقاط تلاقی و افتراق این جریانات، تأثیر و تأثر آن ها بر یکدیگر، علل و زمینه های شکل گیری و الهام گیری آن ها از رویکردهای کلان فکریِ داخل و خارج از جریان سلفیه خواهیم پرداخت.

در نگاه کلی می توان جریان سلفی گری را به دو دستهٔ «سلفیهٔ سنتی» و «نو سلفیه» تقسیم بندی کرد؛ لذا آنچه در سطور آتی مورد بحث قرار می گیرد، خرده جریاناتی است که در بطن این دو جریان عمدهٔ سلفیه ظهور و بروز یافته است.

۱. جریان سلفیهٔ جامیه (مدخلیه) و زمینه های تاریخی شکل گیری آن

اشاره

جریان «سلفیهٔ جامیه» را باید جرقهٔ نخست شکل گیری جناح نوسلفی گری دانست که تمامی جریانات مخالف با سلفیهٔ سنتی را ذیل خود جای می دهد. جریان سلفیهٔ جامیه منتسب به «شیخ محمد امان الجامی» از مبلغان سلفی کشور سعودی است که اصلیتی اتیوپیایی (حبشه قدیم) دارد (الجهینی ۱۰۹). در جنگ دوم خلیج فارس (۱۹۹۰ میلادی)، فتوای برخی علمای بزرگ وهابی در کشور سعودی مبنی بر جواز استعانت از نیروهای خارجی همچون امریکا در دفاع از تمامیت ارضی این کشور، زمینهٔ اصلی شکل گیری جریان جامیه را ایجاد کرد (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۳۸)؛ به طوری که مخالفان، طرح موافقان را که شیخ جامی نیز در زمرهٔ آن ها قرار داشت به «سلفیهٔ جامیه» نام بردار کردند. شیخ ربیع المدخلی، شاگرد شیخ جامی نیز تلاشی دامنه دار و حتی گسترده تر از استادش را در دفاع از علمای منتسب به دربار سعودی

ص: ۱۰۲

صورت داد. برادر شیخ ربیع، یعنی زید نیز در راستای تقویت جریان جامیه از هیچ تلاشی فروگذار نکرد، به گونه ای که برخی به واسطهٔ مساعی وافر این دو، جامیه را با اصطلاحاتی چون «مدخلیه» و یا «مداخله» (به فتح میم) معرفی می کنند (الجهینی، بی تا:۴). فالح الحربی، فرید المالکی، تراحیب الدوسری، عبداللطیف باشمیل عبدالعزیز العسکر و رائد آل طاهر از جملهٔ دیگر شیوخ منتسب به جریان سلفیهٔ جامیه هستند.

در ادامه بر آنیم تا اهمّ شاخصه های عقیدتی و کلامی مورد تأکید سلفیه جامیه و یا مدخلیه که این فرقه را از دیگر جریان های سلفی جدا می کند، معرفی کنیم تا در نهایت زمینه برای بررسی تطبیقی عقاید این جریان و دیگر گروه هایی منشق از جریان سلفیهٔ سنتی فراهم گردد.

مؤلفه های عقیدتی و کلامی جریان سلفیهٔ جامیه (مدخلیه)

اشاره

جهت گیری های سیاسی ـ اجتماعی جریان جامیه به وضوح متأثر از مؤلفه های عقیدتی این جریان است؛ به گونه ای که برخلاف برخی جریان های نوسلفیه مانند اخوانی ها، جماعت تبلیغ، سروریه و مانند آن ها نمی توان مؤلفه های خاصی از رویکرد سیاسی این جریان را جدا از مبانی کلامی ایشان تعریف کرد؛ لذا می توان قریب به اتفاق مؤلفه های اجتماعی و سیاسی جریان جامیه را در شمار عقاید و دیدگاه های کلامی ایشان به شمار آورد. البته باید متذکر شویم که خواه ناخواه، اساس شکل گیری برخی مؤلفه های مورد اشاره به ادعاهای مخالفان باز می گردد که ممکن است مورد قبول جامی ها نباشد. ما در خلال مباحث، به تذکر خصوصیات مؤلفه ها از این منظر نیز توجه خواهیم داد. در ادامه، به طرح مؤلفه های خاص عقیدتی و کلامی جامیون خواهیم پرداخت.

الف. تأثر از رویکردهای عقیدتی محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه در اصل توحید

جریان جامیه به حکم سر برآوردن از دل سلفیهٔ سنتی، همواره تمسک خود به آرای

ابن عبدالوهاب و ابن تیمیه را اعلام کرده و عمده امکانات مالی و رسانه ای پردامنه اش را به تبلیغ آرای این دو تن و شرح و ترویج آن ها اختصاص داده است؛ از این رو، بخش زیادی از مناقشه ها و چالش های این جریان با فرقه های درون مذهبی سلفیه، بر محور دفاع از آرای این دو تن، خصوصاً در مباحث توحیدی دور می زند. دفاع بزرگان جریان جامیه از مکتب اثبات صفات در تفسیر صفات خبریه، یکی از بارزترین مباحث کلامی مورد تأکید این جریان به شمار می آید. به همین دلیل، افرادی چون ربیع المدخلی، سروریه و یا قطبیه را به واسطهٔ دفاعشان از مکتب توحیدی سید قطب به شدت تخطئه می کنند (المدخلی، بی تا (الف): ۱۷۷)، چراکه معتقدند

رویکرد تأویل گرایانهٔ سید قطب در تفسیر صفات خبریه (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۹: ۹۲۹؛ ۶: ۳۳۸۵؛ ۵: ۳۰۲۸)، به مثابهٔ انحرافی بزرگ از مکتب اثبات به عنوان یکی از مظاهر و مشخصه های مکتب کلامی ابن تیمیه به شمار می رود؛ جایی که وی مکتب ظاهرگرای اثبات را در مقابله با جریانات تفویضی اشاعره و تأویل گرایی امامیه و معتزله به عنوان نماد سلف گرایی در حوزهٔ توحید صفاتی عَلَم کرده است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸ (ب): ۶۷؛ ابن تیمیه، ۲۰۰۰، ۶۹؛

ابن تیمیه، ۱۹۹۸ (الف)، ۲: ۳۲).

این چالشِ سلفیهٔ جامیه با جریانات سروریه و اخوانیون در مسئله توحید ربوبی و الوهی نیز ادامه یافته، به طوری که سلفیهٔ سنتی و به تبع آن جامیه، که اصلی ترین بخش این جریان است، به هیچ روی تمایز بین توحید خالقیت و ربوبیت را برنتافته (متولی، ۲۰۰۴: ۲۴۷) و در ادامه برآنند تا مشرکان صدر اسلام را معتقد به توحید ربوبی (به عنوان مجموع توحید خالقیت و ربوبیت در تفکر سلفیه سنتی) معرفی کرده (ابن عبدالوهاب، بی تا: ۱۶) و اساس شرک ایشان را در توحید عبادی و یا به تعبیر سلف گرایانه «توحید الوهی» خلاصه کنند (ابن جبرین، بی تا: ۱۲)؛ امری که سید قطب، یکی از معتمدان جریان نوسلفی، با آن مخالفت ورزیده، به گونه ای که وی مشرکان را، مشرک در توحید ربوبی تلقی کرده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۸۴۶). این مسئله آن جا اهمیت پیدا می کند که بدانیم سلفیهٔ جامیه، با این مبنا به تکفیر جوامع اسلامی دست یازیده اند، چراکه از منظر ایشان مناسکی چون توسل و استغاثه به اولیا، صرفاً به دلیل تحقق عنوان واسطه گری بین مخلوق و خالق، شرک عبادی است؛ هرچند شخص به ربوبیت مدعو معتقد نباشد (ألبانی، ۲۰۰۱: ۴۶؛ الارنؤوط، ۱۹۸۷: ۲۹). به همین دلیل است

که تفکر قطبیون، به آسانی بنیان تکفیرگرای سلفیهٔ سنتی را در حوزه توحید الوهی متزلزل می کند.

اما نقطهٔ عطف مناقشات بین جامیه ــ نمایندهٔ سلفیه سنتی ــ و جریانات منتسب به نوسلفیه همانند سروریه، اخوانی ها و قطبی ها، به طرح «توحید حاکمیتی» توسط نوسلفیان مربوط می شود.

در توضیح این مسئله باید گفت، در عصر حاضر می توان از دو طیف متمایز، به عنوان نمایندهٔ تفکر سلفی سخن به میان آورد؛ اولین طیف از سلفیون معاصر را سلفیهٔ سنتی تشکیل می دهد که به واقع آینهٔ تمام نمای اندیشه های ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بوده و صبغه ای کاملاً ـ مذهبی ــ کلامی دارد. تصویری که این طیف از «توحید» ارائه می دهند، زمینهٔ انتساب بسیاری از مسلمانان را به شرک فراهم آورده و آتش جریان های تکفیری را شعله ور کرده است.

امروزه منتسبان به تفکر سلفیهٔ سنتی با بهره گیری از امکانات مالی و حمایت های سیاسی برخی دولت ها، در معرفی مسلک مورد تأکید خود کوشیده اند. این جریان سلفیه با عنایت به نقش دولت سعودی در حمایت های مادی و معنوی از آن، از سوی مخالفان به «سلفیهٔ درباری» و یا «جامیه» (منتسب به شیخ محمد امان الجامی) شهرت یافته است) Mernissi ‎p. ۲۵). طیف دوم جریان سلفیه در عصر حاضر «جریان نوسلفی» است که می کوشد مباحث توحید اسلامی را از توحید قبوری و تکفیر دیگران، به توحید عملی و جنبه های گوناگون آن در جامعه کشانده و از احیای توحید به احیای حکومت اسلامی ــ در برابر حکومت جاهلیت ــ و نیز توحید در قانون گذاری و توحید در حاکمیت راه یابد؛ هم چنین اصل جهاد را نه در برابر برادران مسلمان، بلکه در برابر جبهه کفر و نظام سلطه به تحقق عملی برساند (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

البته سلفیهٔ جامیه نیز توحید در حاکمیت و به عبارتی «توحید تشریعی» را قبول دارند، اما مصرّند که آن را ذیل «توحید الوهی» تعریف کنند؛ امری که به سبب کاستن از شأن این مسئله، هرگز مقبول نوسلفیان نیست. از سوی دیگر، سلفیهٔ جامیه نیز با روحیهٔ جزم گرای خود حاضر نیست از تقسیم ثلاثی توحید (توحید صفاتی، توحید ربوبی و توحید الوهی) دست بکشد؛ لذا حتی در مسائل شکلی مانند تقسیمات توحید، نقدهای سهمگینی به نوسلفیان وارد می کند؛ مثلاً نوسلفیانی چون «مسعری» تقسیمات هفت گانه را از حوز ه های مختلف توحید ارائه کرده اند که به شدت مورد مخالفت سلفیه سنتی قرار گرفته است (المسعری، ۲۰۰۴: ۱۳۸). در هر حال، توحیدِ حاکمیت مطرح شده از سوی نوسلفیان، هم به جهت خدشه در تقسیم ثلاثی توحید سلفیه جامیه و هم به لحاظ ارائه رویکرد های مفهومی متضاد با این جریان مورد قبول جامیون نیست.

اما مسئله مهمّ دیگری که به عنوان یکی از لوازم توحید حاکمیتی، به شدت با رویکردهای حکومت پسندِ جامیون در تضاد است، تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله از سوی نوسلفیان است (المقدسی، بی تا: ۶۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۳۹؛ المبرد، ۱۱۸)؛ در حالی که سلفیهٔ سنتی با تفسیری غیرتکفیری از آیه ۴۴ سوره «مائده»، کفر حاکم بغیر ما انزل الله و محکومان راضی به این امر را به استحلال قلبی آن ها مقید کرده اند (ابن کثیر، ۱۹۹۸، ۳: ۱۰۹ (گفتنی است، تفکرات سلفیان سنتی معاصر مبتنی بر قبول آرای افرادی چون ابن تیمیه، ابن کثیر و گاهی آلوسی است). نوسلفیان، صرف عدم تطبیق عملی شریعت و یا وضع قوانین بشری در مقابل تشریعات الهی را مساوی با تکفیر عامل این امور دانسته اند؛ لذا ملاحظه می شود که مخالفان سلفیهٔ جامیه بر مؤلفه هایی در حوزهٔ توحید تأکید دارند که با تقدیس آرای ابن تیمیه و

ابن عبـدالوهاب و هم چنین دفاع تمام و کمال از مبانی حکومت سعودی از سوی جامیه منافات دارد. بدین روی، جامیون نمی تواننـد بنا به ارادت خاص خود به ابن تیمیه، از مکتب اثبات صـفات و یا تقسـیم ثلاثی توحیـد توسط وی دست شسـته و تأویل گرایی نوسلفیان را تصویب کنند. به نظر می رسد، از طرفی همراهی با نوسلفیان در تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله، صرفاً به علت وضع قوانین بشری و یا عدم تطبیق شریعت، در حکم چراغ سبزی برای تخطئه و تکفیر حکام سعودی خواهد بود که این امر نیز با پیوند وثیق جامیه و حکومت سعودی در تضاد خواهد بود.

ب. توسعه دامنهٔ تخطئه علمای مخالف با مبانی عقیدتی جامیه

مخالفـان جـامیه معتقدنـد، یکی از مؤلفه های منفی این جریان، تخطئه تمامی علمایی است که با مبانی سلفیه سنتی و درباری مخالفنـد (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۱۵؛ الجهینی، بی تـا: ۵). ربیع المـدخلی، از سـران جامیه به شـکل بسیار گسترده ای به تجریح علمـای نوسـلفی همت گماشـته است، به طوری که اسـاس تسـمیهٔ بسـیاری از جریانات مخالف به واسـطهٔ وی صورت پـذیرفته است. مدخلی به شـکل وسـیع از فرقه هایی چون حدادیه، سـروریه، حسـنیه، ممیعه، قطبیه و اخوانیون نام برده و ردیه نویسـی به مهم ترین اشـتغال روزانـهٔ وی بدل شده؛ به گونه ای که رساله های متعددی را در ردّ مخالفان سـلفیه سـنتی همچون ابوالحسـن السـلیمانی المـاربی، سـفر الحـوالی، سـلمان العوده، محمود الحـداد، محمـد بن سـرور زین العابـدین و بسـیاری دیگر از افراد به نگارش درآورده است.

رویکرد تجریحی جامیه و خصوصاً ربیع المدخلی حتی از سوی خود وی نیز پذیرفته شده و البته مدخلی، اقدام به چنین امری را در راسـتای مبارزه با بـدعت ها و انحرافات سـلفیه ارزیابی می کند. در همین راسـتا بزرگان نوسـلفیه همچون «سـفر الحوالی» و «سـلمان العوده» با نفوذی که بر مفتی اعظم سعودی «بن باز» داشتند، توانستند وی را در صدور بیانیه ای برای ردّ رویهٔ تجریحی مـدخلی مجاب کننـد (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۱۳۴؛ الحوالی، بی تـا: ۳) و همین امر تـا حـدود زیـادی سـبب انفتاح در عملکرد نوسلفیه و سرخوردگی اصحاب جامیه گردید.

در عین حـال، مخالفـان جامیه بر آننـد تا رویکرد تجریحی این جریان را با طرح اصـطلاح «موازنه» محکوم کننـد. بر اساس این اصل، مخالفان جامیون معتقدند بیان محسـنات اهل بدعت در کنار آگاهی دادن از انحرافات آن ها، امری مسـتند به منابع دینی و سیرهٔ علمی سلف صالح است (الجهینی، بی تا: ۱۵)؛ مسـئله ای که علمای جامیه به بهانـهٔ بی تأثیر شدن گزاره های تجریحی در پی ایراد محسنات اهل بدعت، پذیرش آن را برنمی تابند (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۱۱). مراد از

«تبدیع» در قاموس جامیه، امری فراتر از نقد است که به ضرورت عدم اخذ علوم دینی از افراد بدعت گذار منتهی می شود.

همین روند افراط گرایانهٔ جامیه سبب شده علمایی چون شیخ بن جبرین، شیخ بکر أبوزید، شیخ عبدالله الغُنیمان، شیخ عبدالمحسن العبّاد، شیخ عبدالرحمن البرّاک عبدالله السعد، سعد الحمیّد، عبدالرحمن المحمود، محمّد العریفی، بشر البشر، سلیمان العلوان و عدنان العرعور نیز از تجریحات پرشمار جامیون و در رأس آن ها ربیع المدخلی در امان نمانند. مخالفان جامیون معتقدند، در طول تاریخ اسلام سابقه نداشته که با اتخاذ چنین رویکردی، بسیاری از علما و مبلغان دینی به انحراف و بدعت متهم شده و از دایرهٔ سلفیه خارج شوند.

مبالغه در بیان اشتباهات، در کنار توسعهٔ عمیق دامنهٔ بدعت از سوی جامیون و هم چنین رویکرد تنگ نظرانه و جزم گرایانهٔ ایشان سبب شده است وقوع هر گونه انحرافی از سوی مخالفان، به حرمت اخذ علوم دینی از این افراد منتهی گردد و حتی مبتدع ندانستن اهل بدعت نیز نوعی بدعت خوانده شود . مخالفان جامیه معتقدند ایشان بدون رعایت اصل حکم مقید بر مطلق و یا مجمل بر مبین، هر گونه سخن موهم بدعت را انحراف عقیدتی صاحب آن می خوانند. (المدخلی، بی تا (ب): ۱۸)

مخالفت با عملیات استشهادی و تحریم آن از سوی جامیون (الجهینی، بی تا: ۹۱؛ ابن عثیمین، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۶۵؛ غامدی، بی تا: ۳۷۹) سبب شده هر شخص مخالف با این عقیده، مبتدع و منحرف شناخته شود، در حالی که مخالفان جامیون بر این باورند که چنین مسائلی در دایرهٔ فقه و نه عقاید قرار دارد و یا این که تفاوت اجتهاد در مسائل دینی نباید منجر به تسمیهٔ مخالفان به بدعت گذاری شود.

از منظر مخالفان، طرح لوازم قول مخالفان به عنوان عقیدهٔ آنان، عدم روشن بودن معیارهای جامی ها برای حرمت اخذ علوم دینی از بدعت گذاران و عدم اخذ علم از وی، خلط بین مفهوم بدعت و مصالح مرسله و تمایز قائل نشدن بین اصول و فروع، از اهمّ اشکالات رویکرد افراط گرایانهٔ جامیه به حساب می آید. مخالفان جامیه معتقدند بر اساس بیان ابن تیمیه

(ابن تیمیه، بی تا: ۳۱۱)، خطای عالم در برخی فتاوا نباید موجب منع وی از صدور افتاء و اخذ علم از وی گردد. به علاوه، مخالفان بر آنند که در تجریح فرد مبتدع باید ضوابطی چون: استعمال الفاظ جرح صریح الدلاله مطابق با منابع شرعی، منظور داشتن مقتضیات عصری استعمال الفاظ جرح، و مسئله طرح حسنات به موازات ذکر بدعت های مبتدع (اصل موازنه) مورد توجه قرار گیرد.

ص: ۱۰۷

ج. تأکید بر حرمت خروج بر حکام و ولات

جامیون به تبع ارتباط وثیق خود با حاکمیت سعودی، هر گونه خروج بر حکام را تحریم می کنند (الجهینی، بی تا: ۲۳). ایشان بر آنند تا این امر را به کلام بزرگان سلفیه مستند کنند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۲: ۷۸؛ الآجری: ۴۲). در نقطهٔ مقابل، مخالفان جامیه محکوم کردن خروج امام حسین علیه السلام بر یزید از سوی این جریان را امری غیرمقبول تلقی می کنند (الجهینی، بی تا: ۴۳). مخالفت جامیون با رویکرد نوسلفیان در مسئله تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله و حمایت از انقلاب های عربی را نیز باید متأثر از این مسئله تعریف کرد. جامیون و سلفیان سنتی معتقدند، حاکم بغیر ما انزل الله صرفاً در صورت استحلال قلبی و یا جاری کردن کفر درونی خود بر زبان می تواند از سوی محکومان مورد اعتراض قرار گیرد؛ آن هم اعتراضی که در آن کیفیت و ابزار مستعمل در برکناری حاکم مسالمت آمیز بوده و موجب هدر رفتن دماء معصوم و یا انقلاب های خونین نگردد. جامیون حتی مخالفت لسانی با سلطان در قالب برپایی تظاهرات و مانند آن را نیز برنتافته و معتقدند، صرفاً باید در خفا به نصیحت و خیرخواهی حکام پرداخت (الجهینی، بی تا: ۲۳؛ السدلان، بی تا: ۸۸). جامیون از اتصاف مخالفان خود در این قضیه به «خوارج» و یا «مارقین» نیز ابایی ندارند و از قدرت رسانه ای خود نیز در راستای ترویج این اعتقاد بهره می گیرند.

ارائه نظریهٔ بطلان جهاد بدون اذن امام و همکاری با استخبارات حکومتی (یا به عبارت مخالفان: سخن چینی نزد سلطان) از دیگر رویکردهای جامیون در راستای طرد افکار نوسلفیان و دفاع از حکام به حساب می آید. (ابن عثمان، ۲۰۱۰: ۲۸۸)

د. مخالفت با تحزب، دموکراسی و جمعیات و انجمن های سیاسی

سلفیهٔ جامیه در راستای حمایت همه جانبه از حکام، اموری چون: تحزب، عضویت در جمعیت و انجمن سیاسی حتی از نوع اسلامی آن، توجه به اصول مردم سالاری و پذیرش کنوانسیون های بین المللی را نوعی انحراف و مخالف با اسلام سلفی می دانند (الجهینی، بی تا: ۷۸؛) در راستای تطبیق این اصل خودساخته، جامیون به طور مشخص اخوانیون (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۱۶۰)، جماعت تبلیغ (تویجری، بی تا: ۱) و سروریه (گروه مؤلفان، ۲۰۱۲: ۱۶۳) را خارج از دایرهٔ اهل سنت و جماعت می پندارند. لذا آل طاهر، از ائمه معاصر جامیه، در کتابی مستقل اخوانیون و طرف داران جماعت تبلیغ در هند را خارج از دایرهٔ اهل سنت و جماعت تعریف کرده

و بر آن است تا استناد مخالفان به تزکیه ائمه جامیه مانند بن باز، ابن عثیمین و البانی نسبت به این دو گروه را مخدوش جلوه دهد (آل طاهر، بی تا (ب): ۴۷و ۶۱).

ه_. جمودگرایی و مخالفت با افکار روشن¬فکری، فلسفی، کلامی و عرفانی

جامیه در راستای تقدیس هرچه بیشتر میراث ابن تیمیه و اعوان وی علوم فلسفی، کلامی و عرفانی را تحریم کرده و حتی هر گونه نوگرایی در ارائه اصول دینی در جهت جذب جوانان به دین را غیرمشروع می پندارد. جامیون حتی در حوزهٔ فروع، طرح مسائلی چون «فقه واقع گرا» از سوی نوسلفیانی چون ناصر العمر (الجزائری، ۲۰۰۸: ۱۵۶) را به دیدهٔ تردید و بدبینی تمام می نگرند. معرفی ابزارهای تبلیغی به عنوان اموری توقیفی و ردّ سخنرانی های جذاب نوسلفیون با ذمّ آن ها تحت عنوان «قصاصین» (ابن عثمان، ۲۰۱۰: ۶۵۸)، امری در جهت تحکیم سلفیهٔ سنتی و ردّ شیوه های جذب نوسلفیان بوده است. همین جمودگرایی شدید سلفیهٔ سنتی سبب شده گرایش به نوگرایی نوسلفیان در ارائه و تبلیغ دین مورد توجه شدید جامعهٔ سعودی قرار گرفته و سلفیان منتسب به جریان جامیه با نوعی انزوا مواجه گردند.

۲. جریان سلفیه سروریه (قطبیه، اخوانیون) و زمینه های تاریخی و اجتماعی شکل گیری آن

اشاره

جریان «سروریه» منتسب به «سرور بن زین العابدین»، مبلّغ سوری الاصل ساکن سعودی است. البته وی نسبت به دیگر بزرگان این جریان نوسلفی همانند سفر الحوالی، سلمان العوده و عائض القرنی پای بندی بیشتری به اصول سلفیهٔ سنتی در مباحث کلامی همچون توحید دارد، اما به سبب پیشتازی در مخالفت با ارتباط محکم جامیه با دربار سعودی و حمایتِ بی چون و چرای آن ها از حکام، نماد جریان نوسلفیه به شمار رفته و از این رو جامیه، نوسلفیان را به نام «سروریه» می شناسند. در این میان، غالب منتسبان به جریان سروریه، علقهٔ بسیاری به افکار سید قطب و برادرش محمد قطب دارند؛ لذا همان گونه که بیان شد، تضادهای عمیق این جریان به سبب توافق فکری با برادران قطب با جریان جامیه، به خصوص در مباحث توحیدی قابل انتظار است؛ هم چنان که در سطور پیشین به تمایزات گستردهٔ نوسلفیه با سلفیهٔ سنتی در مسئله توحید اشاره شد. لذا باید این مسئله را به مناقشات عمیق توحیدی جامیه و سروریه به عنوان نمایندگان دو طیف سلفیهٔ سنتی و نوسلفیه نیز تعمیم داد. هم چنین مبنای جامیون در تکفیر مشروط و مقید حاکم بغیر ما انزل الله، تحریم خروج بر حاکم به عمل و یا لسان، ردّ عملیات استشهادی و جهاد بدون اذن امام، تحریم جماعات اسلامی، تصویب مشروعیت حاکمیت حاکم غالب به قوهٔ قهریه (ابن عثمان، ۲۰۱۰: ۲۸۸) و تحزب سیاسی همگی پاسخی به

مؤلفه های جریان سروریه به شمار می آید و به عبارتی، باید این مؤلفه ها را در درجهٔ اول به عنوان شاخصه های سروریه تلقی کرد؛ لذا جامیه در شکل گیری و ادامهٔ حیاتش، مرهون جنبش سروریه بوده و مؤلفه های آن نیز باید واکنشی در مقابل جریان انقلابی سروریه تعریف گردد. در این میان می توان از برخی مؤلفه های عقیدتی دیگر در خصوص جریان سروریه سخن به میان آورد که در ادامه به آن ها اشاره می گردد.

مؤلفه های خاصّ جریان سلفیهٔ سروریه

اشاره

جریان سلفیهٔ سروریه دارای برخی مؤلفه های مختص به خود است که در ادامه به آن ها اشاره می گردد:

الف. تکفیر فرد مصرّ بر کبائر از منظر سروریه

تکفیرِ مصرّ بر کبائر از سوی سروریه را باید متأثر از رویکرد عمل گرایانه، واقع گرایانه و جامعه محورانهٔ آنان تلقی کرد، به گونه ای که آن ها با نظارهٔ اوضاع بی دینی و عدم توجه مردم به مقتضیات ایمان و نطق به شهادتین، ترجیح داده اند مصرّ بر معصیت را قائم مقام مستحل آن قرار دهند و او را تکفیر کنند (ابن عثمان، ۲۰۱۰: ۹۷). «العوده» با همین رویکرد محافظه کارانه، افرادی را که در هتل های دولت های عربی به شرب خمر عادت کرده اند، تکفیر کرده و معتقد است همین اصرار بر معصیت، نشان از اعتقاد قلبی شخصی به استحلال شرب خمر داشته و ملاک تکفیر قرار می گیرد (العوده، ۱۴۳۱ق: ۵۹). ناصر العمر نیز معتقد است، بعضی معاصی همچون «معمول شدن ربا در جامعه» را نمی توان به طور قطعی صرفاً معصیت حساب کرد، بلکه برخی از این ها حقیقتاً کفر اعتقادی به شمار می روند (العمر، بی تا: ۳۷). این امر در کنار تکفیر حاکم بغیر ما انزل الله بدون تقیید آن به عنوان «استحلال» سبب شده جامیون، سروریه را خوارج عصر معرفی کنند (ابن عثمان، ۲۰۱۰: ۵۹).

ب. متهم کردن مخالفان به تفکر ارجائی در رویکرد عقیدتی سروریه

سفر الحوالی با تأثر تفکرات انقلابی گری و اصلاح طلبانهٔ استاد خود سید قطب، رسالهٔ دکترای خود را به پدیده «تفکر ارجائی» اختصاص داد و در این راستا بزرگان سلفیهٔ جامیه، همچون البانی را به حجت «عدم اعتقاد به مدخلیت عمل در مفهوم ایمان» به تفکر ارجائی متهم کرد (الحوالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۵۱). این امر را باید در تفکرات محمد قطب مبنی بر جاهلیت مردم امروز به جهت عمل نکردن به مقتضیات توحید و شهادتین ریشه یابی کرد (محمد قطب،

، ۱۹۹۷: ۴۱۸). بنابراین می توان مدعی شد تفکراتی چون تکفیر «مصرّ بر کبائر» و یا تکفیر «حاکم بغیر ما انزل الله، بدون قید استحلال» نیز از آن سرچشمه گرفته است.

۳. جریان سلفیهٔ حدادیه و زمینه های شکل گیری آن

یکی از پیامدهای افراط گرایی جامیون در مسئله تجریح مخالفان، با ظهور افرادی چون «شیخ محمود حداد» در درون این جریان ظهور پیدا کرد. محمود الحداد مصری ضمن پای بندی به غالب معتقدات سلفیهٔ سنتی، تأکید عجیبی بر مسئله هجر مبتدع، ترک ترحم بر او و تسرع در تبدیع بدعت گذاران داشت و حتی متقدمان سلفیه چون: نووی، ابن حجر، طحاوی و شوکانی را بدعت گذار می خواند (المدخلی، بی¬تا (ب): ۱۸؛ غامدی، بی¬تا: ۲۶۶). فوزی الاثری بحرینی، المعسکر، عبدالحمید الجهنی و عبدالله بن صوان الغامدی نیز دنباله رو حداد در این امر شدند (الکردی، بی¬تا: ۱۶). این مسئله را خیلی زود افرادی چون مدخلی، صاحب لواء جرح و تعدیل در جریان جامیه، دریافته و به ردّ تندروی افرادی چون محمود الحداد پرداختند. شاید معرفی البانی به یکی از بدعت¬گذاران سلفیه و لزوم کناره¬گیری از وی به عنوان فردی مبتدع از سوی محمود الحداد باعث شد تا مدخلی به پیامدهای سوء رویهٔ خود در مسئله تجریح و تبدیع مخالفان آگاه شده و خود در معرفی اتباع حداد به عنوان متبعان مسلک حدادیه پیش قدم گردد. وی حداد و پیروانش را به غلوّ در امر تبدیع متهم کرده و معتقد است ائمه سلفی سعی می کردند از تصریح به عنوان «مبتدع» خودداری کرده و میان مبلغانِ افراط کننده در بدعت و غیر آن ها تمایز قائل شوند (المدخلی، بی¬تا (ب): ۴). به علاوه، جامیه عدم اشتراط تحقق اقامهٔ حجت بر فرد پیش از اتصاف به عنوان مبتدع را از دیگر لغزش های حدادیه برمی شمرند (الاحمری، ۲۰۰۸: ۸۱).

مؤلفه های جریان حدادیه از منظر بنیان گذار این مکتب

محمود الحداد خود را با کتابی مفصل در بدعت گذار خواندن البانی با عنوان «النصیحهٔ فی الردّ علی الالبانی» بر سر زبان ها انداخت. وی در این کتاب، اشکال مخالفان مبنی بر مطلوب نبودن طعن بر علما را با استناد به اقوال خود البانی رد می کند (الحداد، بی تا: ۱۴). وی شرط اعلم بودن از فرد بدعت گذار (الحداد، بی تا: ۳۱) و یا مسئله ترحم بر مبتدع (الحداد، بی تا: ۷۵) را نیز نمی پذیرد. حداد، عذر به جهل و یا تقلید در خصوص بدعت گذار (الحداد، بی تا: ۳۹۱)، موازنه در ذکر حسنات و سیئات وی (الحداد، بی تا: ۴۰۹) و ضرورت تفریق بین تبدیع مطلق و معین

(الحداد، بی تا: ۵۰۲) را نیز نارسا می دانـد. وی دعوت البانی به فروگذاری تقلید در مذهب و یا فهم فقهیات با ابزار اصول فقه (الحداد، بی تا: ۷۷۹) را از مصادیق بدعت گذاری وی تلقی کرده است.

محمود الحداد با تمسک به یکی از قواعد نوسـلفیان، یعنی مسئله محکوم کردن تفکر ارجائی، دامنهٔ علمای به زعم خود مبتدع را تـا حـد زیـادی گسترش داد؛ به طوری که علمـای جـامیه همچون البـانی و حتی ابن تیمیه نیز به سـبب تعریف خاص خود از ایمان، در زمرهٔ مرجئه و در نتیجه مبتدعین قرار می گرفتند (المدخلی، بی تا (ب): ۲۰). لذا «مدخلی» در رسائل خود با استدلال به روایـات شـفاعت که طبق مـدلولات آن ها فردِ بی عمل و ناطق به شـهادتین نیز اهل نجات است، به الفوزی البحرینی و فالح الحربی می تـازد که چگونه کسـی را که عمـل را در ایمان داخل دانسـته و قائل به زیادت و نقصان آن است، در شـمار مرجئه قرار داده انـد، هرچنـد وی به تکفیرِ تـارک عمـل قائل نباشـد. مـدخلی در این راسـتا، ابن عبـدالوهاب را نیز موافق با رأی خود معرفی کرده و معتقـد است، حـدادیون بـا طرح اتهـام تفکر ارجـائی نسبت به فرد قائل به عـدم تکفیرِ تارکِ جنس عمل، عملاً خیلی از ائمه سلفیه را داخل در تفکر مرجئه معرفی کرده اند (آل طاهر، بی تا (ر): ۱۵۶).

بدین ترتیب باید حدادیه را نسخه ای افراط گرایانه از جامیه تعریف کرد، جز این که حداد به جهت توسعهٔ دامنه بدعت و ارائه نوعی منهج عمل گرایانه به سان نوسـلفیه، به تعریف سـروریه همانند سفر الحوالی از مفهوم تفکر ارجائی نیز متوسل شده و در این مسئله از قواعد جامیه اعراض کرده است.

۴. جریان سلفیه ممیعه و زمینه های تاریخی شکل گیری آن

اشاره

جریان «ممیعه» در پی احساس خطر برخی اصـحاب درون مذهبی سـلفیه نسبت به افراط گرایی جامیه و حدادیه در امر تکفیر و تبـدیع مخالفان شـکل گرفت. حسن الحلبی الاثری و ابوالحسن السـلیمانی الماربی را بایـد دو تن از بنیان گذاران این جریان به حساب آورد. اصـطلاح «ممیعه» نیز همچون حـدادیه، ساخته و پرداخته تئوریسـین جریان جامیه، یعنی ربیع المـدخلی است. وی پس از مطالعهٔ برخی بیانات حلبی و السـلیمانی، رویکرد این دو تن در مسـئله تکفیر و تبدیع را نقطهٔ مقابل جریان حدادیه یافت و به دلیـل رویکرد تساهل و تسامـح این جریان در امر تکفیر، آن ها را «ممیعه» و یا «اهل تمییع» نام گـذاری کرد و ردّیاتی علیه ایشان نوشت. البته

باید تصریح کرد، رویکرد الحلبی و السلیمانی بیشتر در جهت نکوهش رویهٔ افراط گرایانه حدادیه، حفظ شأنیت علما و زدودن منهج تکفیرگرایانهٔ سلفیه شکل گرفت.

مؤلفه های عقیدتی جریان سلفیه ممیعه

السلیمانی کتاب نصحح و لا نهدم را در جهت ترجیح تصحیح خطاهای مبتدعان به جای تشنیع و تکفیر آن ها تألیف کرده و این رأی را مطابق آرای بزرگان سلفیه همچون ابن تیمیه می داند (السلیمانی، بی تا (ج): ۷)؛ اما جامیه این امر را تساهل در امر تبدیع و تکفیر به حساب آورده و با همان قدرتی که با افراط گرایی حدادیه مقابله می کردند، ممیعه را نیز به سان حدادیه به عنوان دشمن منهج سلف معرفی کردند.

در این میان، رائد آل طاهر از اعیان مکتب جامیه، شیخ الحلبی را به دلیل معرفی عمل به عنوان جزء کمال بخش (و نه قوام بخش) ایمان، واجد تفکر ارجائی خوانده و آن را یکی از مظاهر معرفی وی به عنوان اهل تمییع می پندارد (آل طاهر، بی تا (ج): ۱۰).

جامیون به ابوالحسن السلیمانی نیز در مسئله حجیت ندادن به اخبار آحاد در امر عقاید، تاخته و آن را مخالف با مکتب سلف معرفی کرده اند (المدخلی، بی تا (ج): ۲). جامیون معتقدند، اصحاب تمییع همچون عدنان العرعور و یا السلیمانی با جعل اصطلاح «اطلاقات و مجملات علما» بر آنند تا به آرای مبتدعانی چون سید قطب حجیت بخشند؛ لذا جامیون مسئله اتکا به عنوان «اطلاقات العلما» را امری ساخته و پرداختهٔ اهل تمییع در جهت تزکیهٔ اهل بدعت می پندارند (آل طاهر، بی تا (ج): ۲۱).

جامیون، توسّع اصحاب تمییع در اموری چون موازنه بین حسنات و سیئات مبتدعان (آل طاهر، بی تا (ج): ۱۳۱)، تأکید بر عدم اقناع به تجریحات واردشده بر مبتدعان از سوی جامیه (آل طاهر، بی تا (ج): ۱۳۹)، قول به اجتهادی بودن امر تعدیل و تجریح (آل طاهر، بی تا (ه): ۱۷)، عدم الزام به قبول جرح مفسر معتبر (آل طاهر، بی تا (ج): ۱۷۹)، اثبات جرح با آرای مجمع علیه و مستفیض (آل طاهر، بی تا (ی): ۷۱)، انکار تقسیم بین فروع و اصول در مسئله ایمان (آل طاهر، بی-تا (ی): ۲۱۷)، تضییق دایرهٔ اختلاف بین سلفیه و مخالفان (آل طاهر، بی تا (ی): ۸۳) و دعوت به مسئله وحدت ادیان (آل طاهر، بی تا (ی): ص۲۲۲) را نیز امری در جهت تسامح گرایی این فرقه دانسته و آن را محکوم می کنند.

السلیمانی در راستای تصویب منهجِ اعتدال گرایانه اش (البته به زعم خودش)، منهج ربیع المدخلی در امر تکفیر را به شدت نقد کرده و معتقد است، وی گاه فرق تکفیر مطلق و معین را

در کلام علما به خوبی تفهم نکرده (السلیمانی، بی تا (الف): ۱۱) و یا شخص را به لازمۀ قولش تکفیر می کند (السلیمانی، بی تا (الف): ۱۲)؛ لذا سلیمانی، جامیون را به تشدد و تسرع در امر تکفیر متهم می کند. السلیمانی مکتب جامیون همانند عبید الجابری، فالح الحربی و ربیع المدخلی در امر تجریح مخالفان را غلوآمیز خوانده و آن را مخالف با آرای علمای بزرگ سلفیۀ معاصر همچون ابن عثیمین و بن باز می خواند (السلیمانی، بی تا (د): ۲۵).

مخالفت با اصل «هجر» و کناره گیری از مبتدع توسط اصحاب تمییع نیز مورد انتقاد شدید جامیون قرار گرفته است (آل طاهر، بی تا (ه): ۵۵). در این راستا، جامیون خود را در مسئله تبدیع اصحاب، قول وسط معرفی کرده و حدادیه را به افراط و ممیعه را به تفریط در مسئله تعامل با اهل بدعت معرفی می کنند.

رائد آل طاهر تلاش دارد با ذکر طعون «ابوصفوه راکان» نسبت به صحابه و نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم (آل طاهر، بی تا (ی): ۳۷)، توقف وی در تبدیعِ ابن حزم به واسطۀ نفی صفات از سوی وی (آل طاهر، بی تا (ی): ۷۵) و معرفی جرح و تعدیل به مثابۀ امری اجتهادی (آل طاهر، بی تا (ی): ۱۰۱)، وی را متهم به دل بستگی به افکار اهل تمییع نماید. آل طاهر از پی جویی افکار حلبی در جهت معرفی او به عنوان اهل تمییع نیز فروگذار نکرده و رساله ای مستقل را به انحراف وی از تفکر اصیل سلفی (و یا به زعم مخالفان، همان تفکر جامیه) متهم کرده است.

دعوت به وحدت ادیان (آل طاهر، بی تا (الف): ۲)، تقریب بین مذاهب (آل طاهر، بی تا (الف): ۷)، توسّع در اصل موازنۀ بین حسنات و سیئات مبتدع (آل طاهر، بی تا (الف): ۲۵) و تأکید بر جرح اقناعی و اجماعی (آل طاهر، بی تا (الف): ۳۰)، به زعم آل طاهر از عمدۀ مثالب حلبی

در مخالفت با سلفیه به شمار می رود که در نهایت، او را در موافقت تام با تفکر ممیعه قرار خواهد داد.

آل طاهر با استناد به بیانات مراد خود ربیع المدخلی و با اشاره به مسئله توقف در تبدیع مبتدعه و یا دفاع از بدعت گذاران از سوی اهل تمییع، آن ها را اهل خذلان معرفی می کند (آل طاهر، بی تا (د): ۴۲).

البته السلیمانی متهم شدنش به اعتقاد به اخوّت ادیان و آزادی اعتقاد را بهتانی می داند که از سوی جامیه به وی منتسب شده است (السلیمانی، بی تا (ب): ۲).

در نهایت باید تصریح کرد، جامیه به حکم جزم اندیشی و عدم تحمل مخالفان هر گونه زاویه ای از معتقدات جمودگرایانۀ خود را مساوی با خروج از منهج سلف معرفی می کنند؛ لذا

حـدادیه را به افراط و ممیعه را به تفریط در اصول خود متهم کرده و در صـدد مخـدوش جلوه دادن عقایـد این دو فرقهٔ مزعوم هستند.

نتیجه پژوهش

توسعهٔ پردامنـهٔ فرقه سازی درون مـذهبی در جریان سـلفیه را بایـد معلول جزم اندیشـی و روحیـهٔ ستیزه جویانـهٔ تاریخی سـلفیه دانست.

سلفیان سنتی در جریان جنگ دوم خلیج فارس به شدت با آرای برخی سلفیان نواندیش

ـ که بعد ها به نوسـلفیان نام بردار گشـتند ـ مخالفت ورزیده و با رویکردی عقیدتی و نه سیاسی در پی خشکاندن ریشه های تجددگرایی درون سلفی بودند.

مخالفان سـلفیهٔ سـنتی نیز که از تنگ نظری و جمودگرایی افراطی ایشان به تنگ آمده بودند، با تسـمیه این جریان به «جامیون» به نبرد با نفوذ عمیق این جریان در لایه های حکومتی و رسانه ای سـعودی پرداختنـد. جامیون نیز بی کار ننشسـته و با توسل به مبانی مذهبی و کلامی، جریان متصف به «سـروریه» را دچار نارسایی عقیدتی به خصوص در مبانی توحیدی دانسـتند. به واقع، سخت گیری های جامیون در مبانی توحیـدی سـروریه، پوششـی برای انهـدام تفکرات انقلابی گری و تجـددخواهی نوسـلفیان سروریه به شمار می آمد.

در این میان، گسترش روزافزون محبوبیت اجتماعی نوسـلفیان، بخشـی از جامیون را بر آن داشت تا با تیغ تیز تبـدیع به مقابله با سروریه بپردازند. افراط گرایی این گروه به حدی نمایان شد که علمایی چون البانی هم از اتهام بدعت گذاری و تفکر ارجائی در امـان نماندنـد. در کنـار این امر، ورود این بخش از جـامیه به مسئله تبـدیع علمایی چون نووی، ابن حجر و شوکانی، سـران جامیه همچون ربیع المـدخلی را بر آن داشت تا با جعل اصـطلاحی به نام «حدادیه»، شـیخ محمود حداد و اتباع وی را خارج از دایرهٔ سـلفیهٔ سـنتی جامی تعریف کرده و شـروع به ردیه نویسـی بر ضـد ایشان کنند. در این میان، بخش اندکی از دل بسـتگان سلفیهٔ سـنتی همچون حلبی الاثری و ابوالحسن سـلیمانی، جریان اتهام زنی و تجریح علمای سـلفی را مهم ترین خطر پیش روی مکتب سـلفیهٔ معاصـر دانسـته و منهـج هر دو جریـان جامیه و حـدادیه در متهم کردن مخالفان به مبتـدع بودن را مصـداق افراط گرایی می پنداشـتند. جـامیون نیز به لطف حمـایت بی دریغ علمـای سـنتی و حکومـتی سـلفی، این جریـان را «اصـحاب تمییع» (ممیعه) خواندنـد و خطر آن ها را کمتر از سـروریه و حـدادیه نمی دانسـتند. لذا باید تصـریح کرد که اساس فرقه سازی درون مذهبی سلفیه، متأثر از رویکرد جزم اندیشانهٔ جامیون و عدم تحمل آرای مخالفان حتی در

حوزۀ فروع توسط ایشان است؛ امری که ریشه در جمودگرایی، تکفیرمحوری و خشونت طلبیِ تاریخی ائمه سلفیه دارد.

منابع

اشاره

۱.آل طاهر، ابومعاذ رائـد (الف)، (بی تا)، اجابة السائل فی تلخیص مخالفات علی الحلبی و الردّ علیه فی الاصول و المسائل، بی جا، بی نا.

۲.______________________ (ب)، (بی تـا)، الاخوان المسـلمون و التبلیغ بین العلماء الاکابر و دعاه التمییع المعاصـر، بی جا، بی نا.

۳.______________________ (ج)، (بی تا)، البراهین العتیـده فی کشف احوال و تأصیلات علی الحلبی الجدیده، بی جا، بی نا.

۴.______________________ (د)، (بی تا)، تحذیر السلفی النبیل من تلبیسات اهل الارجاف و التخذیل، بی جا، بی نا.

۵.______________________ (ه)، (بی تا)، تحذیر القاصی و الدانی من تأصیلات اهل التمییع فی کلام الشیخ عبدالمالک رمضانی، بی جا، بی نا.

۶.______________________ (ی)، (بی تا)، ثوره البرکان فی نسف تخلیطات و تلبیسات ابی صفوه راکان، بی جا، بی نا.

۷.______________________ (ر)، (بی تـا)، نصب الرایـة فی دراسـة لفـظ لم یعملـو خیر قـط الوارده فی حـدیث الشـفاعه روایة و درایة، بی جا، بی نا.

۸.ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (الف)، (۱۹۹۸)، الاسماء و الصفات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۹.______________________، (۲۰۰۰)، التدمریه تحقیق الاثبات للاسماء و الصفات، الریاض، دارالعبیکان.

۱۰.______________________ (ب)، (۱۹۹۸)، الفتوی الحمویه الکبری، الریاض، دارالصمیعی.

۱۱.______________________، (بی تا)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبـدالرحمن بن محمد العاصـمی، ریاض مکتبة ابن تیمیه، الطبعة الثانیه.

۱۲.______________________، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، ریاض دار ابن تیمیه.

۱۳.ابن جبرین، عبدالله، (بی تا)، شرح القواعد الاربع، موقع ابن جبرین، بی جا، بی نا.

۱۴.ابن عبدالوهاب، محمد، (بی تا)، کشف الشبهات، الاسکندریه، دارالایمان.

۱۵.ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل بن عمر (۱۹۹۸)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۶.الاحمری، عبدالله بن محمد عامر، (۲۰۰۸)، النقولات السلفیه فی الردّ علی الطائفة الحدادیه، الشارقه، مکتبة الاصالة و التراث، الطبعة الاولی.

۱۷.الارنؤوط، عبدالقادر، (۱۹۸۷)، مجموعه التوحید، دمشق، دارالبناء.

۱۸.ألبانی، محمد ناصر الدین، (۲۰۰۱)، التوسل انواعه و احکامه، الریاض، مکتبة المعارف.

ص: ۱۱۶

۱۹.امیرخانی، علی، (۱۳۸۹)، «ابوالأعلی مودودی و جریان نوسلفی گری»، مجله معرفت کلامی، سال اول، ش۳.

۲۰.ابن صوان الغامدی، ابی عبدالله، (بی تا)، المرقوم من الاجابات المختصرة فی المنهج السلفی، منتدی سورالازبکیه. بی جا، بی نا.

۲۱.ابن عثمان، علی خالد بن محمد ابی عبد الاعلی، (۲۰۱۰)، الحدود الفاصلة بین اصول منهج السلف الصالح و اصول القطبیة السروریه، دارالتوحید، المغرب، الطبعة الاولی.

۲۲.ابن عثیمین، محمد صالح، (۱۴۲۶ق)، ریاض الصالحین، ریاض، مدار الوطن.

۲۳.التویجری، حمود بن عبدالله، (بی تا)، القول البلیغ فی التحذیر من جماعة التبلیغ، بی جا، بی نا.

۲۴.الجزائری، عبدالمالک، (۲۰۰۸)، مدارک النظر فی السیاسیه، القاهره، دارالفرقان، الطبعة الثامنه.

۲۵.الجهینی، ابی الحسن، (بی تا)، الطائفه الجامیه المدخلیه و حقیقة السلفیه المفتری علیها، بی جا، بی نا.

۲۶.الحداد، أبی عبدالله محمود بن محمد، (بی تا)، النصیحة فی الردّ علی الألبانی و غیره، بی جا، بی نا.

۲۷.الحوالی، سفر بن عبدالرحمن، (۱۴۰۵ق)، ظاهره الإرجاء فی الفکر الإسلامی، رسالة الدکتوراه جامعه أم القری، کلیه الشریعه و الدراسات الإسلامیه، قسم الدراسات العلیا الشرعیه، فرع العقیده.

۲۸.____________________، (بی تا)، القول الممتاز فی شرح بیان بن باز، بی جا، بی نا.

۲۹.السدلان، صالح، (بی تا)، مراجعات فی فقه الواقع السیاسی و الفکری علی ضوء الکتاب و السنه، بی جا، بی نا.

۳۰.السلیمانی، أبی الحسن مصطفی بن إسماعیل (الف)، (بی تا)، اعلان النکیر علی منهج الشیخ ربیع فی التکفیر، بی جا، بی نا.

۳۱.____________________ (ب)، (بی تا)، دفع بهتان ربیع المدخلی فی زعمه منافحتی عمن یدعو إلی حریه الاعتقاد و أخوه الأدیان، بی جا، بی نا.

۳۲.____________________ (ج)، (بی تا)، القول المفحم لمن انکر مقاله نصحح و لا نهدم، بی جا، بی نا.

۳۳.____________________ (د)، (بی تا)، النصوص حجتنا و العلماء قدوتنا، بی جا، بی نا.

۳۴.العمر، ناصر، (بی تا)، التوحید اولا، پایگاه اینترنتی «المسلم». بی جا، بی نا.

۳۵.العوده، سلمان، (۱۴۳۱ق)، شکرا ایها الاعداء، جده، مؤسسه الإسلام الیوم.

۳۶.قطب، سید بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت ـ قاهره، دارالشروق، چاپ هفدهم.

۳۷.قطب، محمد، (۱۹۹۷)، واقعنا، القاهره، دارالشروق.

۳۸.الکردی، عبداللطیف، (بی تا)، مخالفهٔ الحدادیهٔ للسنهٔ و السلفیه، بی جا، بی نا.

۳۹.گروه مؤلفان، (۲۰۱۲)، السلفیهٔ الجامیه، دبی، مرکز المسبار للدراسات و البحوث، الطبعهٔ الاولی.

۴۰.المبرد، معاذ، (بی تا)، کلیات القانون و الحکم بغیر ما انزل الله، بی جا، بی نا.

۴۱.متولی، تامر محمد محمود، (۲۰۰۴)، منهج الشیخ رشید رضا فی العقیده، قاهره، دار ماجد.

۴۲.المدخلی، ربیع بن هادی (الف)، (بی تا)، اضواء إسلامیه علی عقیده سید قطب، بی جا.

۴۳.________________________ (ب)، (بی تا)، مجازفات الحداد و مخالفته لمنهج السلف، بی جا، بی نا.

ص: ۱۱۷

۴۴.______________________ (ج)، (بی تا)، موقف ابی الحسن من الاخبار الآحاد، بی جا، بی نا.

۴۵.المسعری، محمد بن عبدالله، (۲۰۰۴)، اصل الاسلام و حقیقة التوحید، لندن، تنظیم التجدید الاسلامی، الطبعة الثامنه.

۴۶.المقدسی، ابومحمد عاصم، (بی تا)، «ملة ابراهیم»، پایگاه منبر التوحید و الجهاد، بی جا، بی نا.

Point

۴۷.Mernissi, Fatima, (۱۹۹۶), Palace Fundamentalism And Liberal Democracy, (development and changev. ۲۷ (ii).

ص: ۱۱۸

صحیح بخاری و تحریف حقیقت / عبد الرحمان باقر زاده

اشاره

عبدالرحمان باقرزاده (۱)

تاریخ دریافت: ۰۱/۰۴/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۱۴/۰۸/۱۳۹۵

چکیده

کتاب «صحیح بخاری» از اسناد دست اولِ اهل سنت و بلکه مهم ترین سند روایی آنان به حساب می آید، به گونه ای که روایات موجود در آن بدون بررسی، مورد قبول واقع می گردد. با عنایت به این جایگاه و از آن جایی که پدیدهٔ «تحریف» علی رغم داشتن پیامدهای منفی در رویکردهای کلامی، فقهی و... به تعداد زیادی از منابع دینی رخنه کرده، این سؤال مطرح است که آیا این کتاب از تیغ تحریف در امان ماند تا بتوان به صورت کامل بر آن اعتماد کرد؟ مقالهٔ حاضر جهت پاسخ به این پرسش تدوین شده و مهم ترین یافتهٔ آن، که با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع مختلف عامه صورت پذیرفته، اثبات نفوذ پدیدهٔ تحریف در این کتاب است.

واژگان کلیدی

صحیح بخاری، تحریف حقیقت، عدالت صحابه، آثار اسلامی.

ص: ۱۱۹

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران (a.bagherzadeh@umz.ac.ir)

طرح مساله

برای امت اسلام، آثار و روایات بزرگان دین و در رأس آنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و نیز سایر روایات که بیان گر وقایع تلخ و شیرین و نشان دهندۀ هویت اشخاص برای قضاوت درباره اندیشه، گفتار و رفتار آن هاست، اهمیت بسیاری دارد. بر همین اساس علی رغم محدودیت های فراوان، مسلمانان از صدر اسلام به حفظ آثار اسلامی اهتمام داشته و ضمن مقابله با موانع، به مراقبت از اسناد مهمّ اسلامی همت گماشتند تا امروز امت اسلامی دارای گنجینه ای از افتخارات مکتوب و میراث کهن بشری باشد. با وجود این، باید اذعان کرد که برخی با اغراضی چون عناد با شخصیت های برجستۀ تاریخی، محبت برخی شخصیت های نامطلوب و علاقه به حفظ حرمت آن ها، دست به تحریف حقایق تاریخی زده و به اسناد و میراث کهن اسلامی و بشری آسیب وارد کردند. اما آنچه تأسف بارتر است این که برخی از چهره های صاحب نام نیز اسناد تاریخی را بر اساس حب و بغض و تحت تأثیر جریانات حاکم و پیش داوری ها و ده ها عامل دیگر مخدوش ساخته اند!

تحریف چه از نوع لفظی اش که همان ایجاد دگرگونی در متن با حذف بخشی از آن و یا تقطیع نامناسب جهت تغییر معنا باشد و چه از نوع معنوی اش که همان برداشت انحرافی و تفسیر و توجیه سخن برخلاف مقصود گوینده باشد، آسیب جبران ناپذیری را برای گنجینۀ سرمایه های دینی به همراه دارد.

در قرون اخیر و دوران معاصر، وهابیت که دائماً در تلاش است تا خود را تنها فرقۀ بر حق معرفی و همگان را تحقیر و تضعیف کند، تحریف متون و منابع روایی و تاریخی را در محور برنامه های خود قرار داده؛ به خصوص هر آنچه را که تصریح و یا ظهور در حقانیت باورها و اندیشۀ مکتب تشیع داشته باشد، با تیغ تحریف قیچی می کنند.

در این میان، معتبرترین کتاب های اهل سنت یعنی «صحاح سته»، به خصوص صحیح بخاری که در صدر آن ها قرار دارد، از دستبرد محفوظ نمانده و دچار تحریفات مختلف شده است. شواهد و قرائنی که در متن مقاله، خصوصاً از زبان دانشمندان عامه بدان ها اشاره خواهد شد، حاکی از آن است که برخی از این تحریفات به دست صاحب صحیح بخاری و برخی دیگر نتیجۀ دخالت دست های ناپاک در طول قرون اخیر است.

آنچه در این مقاله مورد اشاره قرار می گیرد، شماری اندک از تحریفاتی است که در این کتاب روی داده است. گفتنی است که این تحریفات در حوزه های مختلف است؛ برخی در

راستای دفاع از اندیشه های اهل سنت، مانند تقدیس همسران نبی، عدالت صحابه و... و برخی نیز در راستای مقابله با اندیشه های ناب مکتب تشیع بوده که به دلیل آثار و پیامدهای کلامی این تحریفات، بررسی آن مورد اهتمام این مقاله قرار گرفته است.

نکتهٔ دیگر این که تحریفات بخاری، فقط در حوزه تغییرات ذکرشده نیست، بلکه بخاری بسیاری از روایات صحیح و حتی متواتر مانند «حدیث ثقلین» را که به نوعی بر حقانیت مکتب تشیع دلالت داشت، نادیده گرفته و نقل نکرد.

در زمینه بررسی تحریفات گوناگون در منابع اسلامی تاکنون آثار مختلفی عرضه گردید که هر کدام بخشی از این پدیدهٔ نامیمون را مورد بررسی قرار دادند. در دوران معاصر، از کتاب الغدیر علامه امینی، معالم المدرستین علامه عسگری و نفحات الازهار آیت الله میلانی می توان نام برد که بخش هایی از آن ها در این راستا مطالبی را مورد تحقیق قرار داده و ارائه نمودند.

تحریف در حدیث ولایت

از احادیث معتبر در موضوع ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام «حدیث ولایت» است. منابع گوناگون مانند مسند احمد حنبل، روایت کردند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به چهار نفر که به انتقاد و سعایت از امیرالمؤمنین علیه السلام پرداختند، با عصبانیت فرمودند: «دعوا علیاً، دعوا علیاً، انّ علیاً منّی و انا منه، و هو ولیّ کل مؤمن بعدی» (ابن حنبل، بی تا، ۴: ۴۳۷).

هم چنین ترمذی با سند صحیح از عمران بن حصین نقل کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خطاب به

عده ای که به امام علی علیه السلام انتقاد می کردند، فرمودند: «ما تریدون من علیّ، ما تریدون من علیّ، ما تریدون من علیّ؟ انّ علیاً منّی و انا منه و هو ولیّ کل مؤمن من بعدی» (ترمذی، بی تا، ۵: ۶۳۲).(۱) ترمذی سپس می گوید: «قال أبوعیسی هذا حدیث حسن غریب لا نعرفه إلا من حدیث جعفر بن سلیمان»؛ و بدین وسیله اجمالاً صحت حدیث را می پذیرد. ضمن آن که ابن حجر عسقلانی با اشاره به همین حدیث گوید: «و أخرج الترمذی باسناد قوی...» (ابن حجر، ۱۴۱۲ق، ۴: ۵۶۹).

حدیث مزبور از احادیث صحیح در میان سایر اهل سنت به حساب می آید. ناصرالدین ألبانی، حدیث شناس معروف و معاصر اهل سنت، این حدیث شریف را در کتاب سلسله الاحادیث الصحیحه (شماره ۲۲۲۳) نقل کرده و ضمن نقل روایت از ترمذی، نسائی، ابن حبان، حاکم نیشابوری، احمد حنبل، ابن عدی و ابوداود طیالسی، سعی فراوان در تصحیح سند آن کرده و ضمن اثبات صحت آن، می گوید: «اگر کسی اشکال کند که اجلح که در برخی سندها آمده

۱- هم چنین ابن أبی شیبه در المصنف و ابی یعلی در مسند این روایت را با عبارات گوناگون، روایت کردند.

شیعی است و نیز در سند دیگر جعفر بن سلیمان وجود دارد که او نیز شیعی است، آیا این باعث طعن در حدیث نیست؟ در جواب می گوییم: هرگز؛ زیرا اعتبار در روایت حدیث به صدق و حفظ است، و مذهب را خودش و خدای خودش می داند، او حساب گر است. و لذا مشاهده می کنیم که صاحب صحیح بخاری و مسلم و دیگران، حدیث بسیاری از مخالفان، امثال خوارج، شیعه و دیگران را تخریج کرده اند... . و نیز این حدیث مورد تصحیح ابن حبّان است، با آن که راوی آن در کتاب ابن حبان، جعفر بن سلیمان است؛ کسی که تشیّع داشته و در آن نیز غالی بوده است. و حتی بنا بر تصریحِ او در کتاب الثقات، او بغض شیخین را داشته است... علاوه بر این که، حدیث فوق به صورت متفرّق از طرق دیگر نیز نقل شده که در سند آن شیعه وجود ندارد؛ همانند جمله "انّ علیّاً منّی و أنا منه" که در صحیح بخاری (حدیث ۲۶۹۹) نقل شده است... و امری که جای بسیار تعجب است این که چگونه شیخ الاسلام ابن تیمیه جرئت بر انکار و تکذیب این حدیث در منهاج السنه داشته؛ همان گونه که نسبت به حدیث قبل داشته است... من وجهی در تکذیب او نسبت به این حدیث نمی بینم جز آن که بگویم او در ردّ بر شیعه، سرعت به خرج می داده و مبالغه داشته است. خداوند از گناه ما و گناه او بگذرد» (ألبانی، بی تا، ۵: ۲۲۲).

محقق مشهور شعیب الأرنؤوط نیز ذیل این حدیث در صحیح ابن حبان می گوید: «اسناده قوی» (ابن حبان، ۱۴۱۴ق: ذیل حدیث ۶۹۲۹).

ولی عجیب این که در مسند احمد حنبل که با تعلیقات ایشان به طبع رسید، حدیث مزبور که سندش از جعفر بن سلیمان تا عمران بن حصین مشترک است، نقل شده، ولی ذیل آن آمده است: «تعلیق شعیب الأرنؤوط: إسناده ضعیف» (ابن حنبل، بی تا، ۴: ۴۳۷، ذیل حدیث ۱۹۹۴۲)! همان گونه که ملاحظه فرمودید، شعیب الأرنؤوط یک بار سند روایت را قوی و در جای دیگر ضعیف شمرده و در حقیقت از درجهٔ اعتبار ساقط کرده است! آیا واقعاً محقق در فاصلهٔ زمانی این دو تحقیق، تحت فشار بیرونی نظرش تغییر کرده و به خودسانسوری پرداخت و یا آن که تفاوت بسیار ناچیز در الفاظ روایت و تفاوت راویان تا جعفر بن سلیمان، او را وادار به تغییر رأی کرد و یا آن که در نظریات و مطالب او هم تحریف صورت گرفت؟!

مضمون روایت در کتاب السنه ابن أبی عاصم شیبانی، از منابع قدیمی و معتبر اهل سنت نیز آمده و مورد تصحیح بزرگانشان قرار گرفت. وی که یکی از علمای بزرگ اهل سنت است، در کتاب مزبور با سند معتبر آورده است: «قَالَ رَسُولُ الله صلی الله علیه و آله وسلم لِعَلِيٍّ: أَنْتَ مِنِّی بِمَنْزِلَهِ هَارُونَ مِنْ مُوسَی، إ

إِلا أَنَّکَ لَسْتَ نَبِيًّا، إِنَّهُ لا يَنْبَغِى أَنْ أَذْهَبَ إِلا و أنتَ خَليفَتى فى كلّ مؤمن من بَعدى» (شيبانى، ۱۴۰۰ق، ۲: ۵۶۵).

ألبانی که روایات کتاب مزبور را تحقیق کرده و نام آن را «ظلال الجنه فی تخریج السنه» گذاشته است، ذیل روایت فوق گوید: «سند روایت حسن و رجال سند همه موثق و رجال آن از راویان بخاری و مسلم هستند، جز ابی بلج (که از راویان بخاری و مسلم نیست)، و نام ابی بلج، یحیی بن سلیم بن بلج است. حافظ (عسقلانی) گفته است: او راست گوست» (شیبانی، ۱۴۰۰ق، ۲: ۵۶۵).

دکتر باسم بن فیصل جوابره، که از اساتید علوم حدیث دانشکده اصول دین در دانشگاه امام محمد بن سعود ریاض عربستان بوده و روایات کتاب السنه را تحقیق و تصحیح کرده، بعد از نقل روایت با سند فوق، در پاورقی در جمله ای مشابه، مانند ألبانی به تصحیح روایت پرداخت.

به هر حال، با وجود تصحیح حدیث از سوی بزرگان عامه، جناب بخاری «حدیث ولایت» را نقل کرده، ولی آن قسمت را که بر ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام دلالت دارد، حذف کرده و از بریده أسلمی نقل می کند: «پیامبر ، علی علیه السلام را به سوی خالد فرستاد تا خمس را از او بگیرد. من به جهت غسلی که علی کرده بود، دشمنش بودم و به خالد نیز آن را گوشزد کردم. پیامبر فرمود: "یا بریده أتبغض عليّاً؟" عرض کردم: آری. فرمود: "لا تبغضه، له فی الخمس أكثر من ذلك"» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۵۸۱).

در این جا مشاهده می کنیم که چگونه بخاری حدیث بریده را تحریف کرده و اصل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را که جمله «و هو وليّ كلّ مؤمن بعدى» است، حذف کرد؛ با آن که حدیث مزبور همراه با مضمون کامل آن ـ که پیش تر ذکر شد ـ دارای سند صحیح است. ضمناً شواهدی که در متن کامل حدیث مزبور در منابع فوق الذکر و سایر منابع وجود دارد، حاکی از آن است که اصل جریان، یک واقعه بیش نبوده که در صحیح بخاری مختصراً مورد اشاره واقع شد.

بیهقی نیز از بخاری پیروی کرده و در سنن الکبری این حدیث را ناقص نقل کرده است.

اما این که چرا این حدیث را تحریف کردند؟ دلیل روشن است، چراکه حدیث ولایت در حقیقت، تصریح به امامت و خلافت، آن هم خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام است، چراکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم با صراحت فرمودند: «و هو وليّ كل مؤمن من بعدى»؛ و یا طبق برخی نقل ها در همین داستان و در حالی که بُریده نامه را تقدیم کرده و به بدگویی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخت، فرمودند: «لا تقعنّ یا بریده فی عليّ، فإنّ عليّا منّى و أنا منه و هو وليّكم بعدى» (نسائی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۰)، و این کلمات تصریح به امامت و خلافت آن حضرت، آن هم بلافاصله بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

ص: ۱۲۳

است. لذا جناب بخاری که میانهٔ خوبی با حضرت امیر علیه السلام ندارد، چاره ای جز به کارگیری قیچی تحریف ندارد. ضمناً از این تحریف فهمیده می شود که منظور از واژهٔ «ولیّ» حتی به فهم عامه نیز همان ولایت و امامت است، چراکه اگر غیر از این بود، نیازی به تحریف در روایت از سوی پیروان مذهب و مکتب سقیفه احساس نمی شد.

تحریف در داستان حدیبیه

از وقایع زندگانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم داستان «صلح حدیبیه» است که بعد از پذیرش آن حضرت، این موضوع مورد اعتراض برخی افراد، از جمله خلیفه دوم قرار گرفت.

عبدالرزاق صنعانی، ابن حبان در صحیح، طبرانی در معجم کبیر و... در داستان صلح حدیبیه از زبان خلیفهٔ دوم نقل می کنند که گفت: «عبدالرزاق عن معمر قال أخبرنی الزهری... فقال عمر بن الخطاب والله ما شککت منذ أسلمت إلا یومئذ قال فأتیت النبی صلی الله علیه و آله وسلم فقلت ألست نبی الله حقا؟ قال بلی؛ قال قلت: ألسنا علی الحق و عدونا علی الباطل؟ قال بلی...» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۳۹).

جالب این که، جناب بخاری که روایت را عیناً با همان سند (معمر از زهری از عروه از مسور و مروان) از صنعانی نقل کرده، اعتراف عمر به شک در نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را با قیچی تحریف حذف کرده و به ادامهٔ رایزنی و مشاجرهٔ عمر با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پرداخته و چنین می آورد: «حدثنی عبدالله بن محمد حدثنا عبدالرزاق... فقال عمر بن الخطاب فأتیت نبی الله صلی الله علیه و آله وسلم فقلت ألست نبی الله حقا؟ قال: بلی. قلت ألسنا علی الحق و عدونا علی الباطل؟...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۹۷۸).

همان گونه که ملاحظه فرمودید، جناب بخاری جمله «والله ما شککت منذ أسلمت إلا یومئذ» را که بر تشکیک خلیفهٔ دوم در رسالت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم دلالت داشت، سانسور کرده است.

پنج شنبهٔ سیاه

از حوادث تلخ تاریخ اسلام، ماجرای روزهای پایانی عمر رسول خداست. بر اساس روایات متواتر، آن حضرت در آخرین پنج شنبهٔ عمر مبارک خود و در حالی که افراد زیادی در کنارشان حاضر بودند، درخواست قلم و دوات کرد که مطلب مهمی را املا کرده و توسط افراد حاضر نوشته شود تا باعث پیش گیری از گمراهی مسلمین گردد. متأسفانه برخی افراد حاضر با بر هم زدن آرامش مجلس و حتی متهم کردن آن حضرت به هذیان گویی، مانع ثبت آن مطلب گشتند، به طوری که رسول مکرم صلی الله علیه و آله وسلم به شدت ناراحت شده و آنان را مورد توبیخ قرار دادند.

حادثـهٔ مزبور مورد اتفـاق فریقین بوده (امینی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۵۵۳؛ ابـن حجر، بی تـا، ۸: ۱۳۳؛ ابن-کثیر، بی تـا، ۵: ۲۲۷ و...) و روایـات مربوطه تقریباً در تمـامی کتـاب های تاریـخ اسـلام مـذکور است. جناب بخاری نیز حـداقل در هفت مورد از صـحیح بخاری (۱: ۵۴، ح۱۱۴؛ ۳: ۱۱۱۱، ح۲۸۸۸؛ ۳: ۱۱۵۵، ح۲۹۹۶؛ ۴: ۱۶۱۲، ح۴۱۶۸ و ۴۱۶۹؛ ۵: ۲۱۴۶، ح۵۳۴۵؛ ۶: ۲۶۸۰، ح۶۹۳۲) به این داسـتان اشاره کرد و در هر مورد سـعی کرد تا حادثه را به گونه ای ترسـیم کنـد که به شأن و جایگاه آنان که مانع نوشتن وصیت گشته و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را به هذیان متهم کردند، آسیبی وارد نگردد.

با آن که بسـیاری از منابع فریقین، اصل اتهام هذیان گویی به رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسـلم (ابن سعد، بی تا؛ ۲: ۲۴۲؛ ابن حجر، بی تـا؛ ۸: ۱۳۳) و برخی نیز آن را از سـوی خلیفــهٔ دوم (غزالی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۱۸) نقل کردند، بخاری از نقل صـریح عبارت و نام گویندهٔ آن خودداری و در حقیقت تحریف کرد و صـرفاً در مواردی به نقل جمله به صورت استفهامی، آن هم از گوینـدگان مجهول (فقـالوا مـا شأنه؟ أهجر؟ اسـتفهموه فـذهبوا یردون علیه...) و در چنـد مورد دیگر به تهمت «غلبـهٔ بیماری بر پیـامبر» اکتفـا کرد. جـالب این که وی با آن که تهمت مزبور را در سه مورد (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۴؛ ۵: ۲۱۴۶؛ ۶: ۲۶۸۰) از زبان خلیفـهٔ دوم نقل کرده و می گویـد: «قال عمر إن النبی صـلی الله علیه و آله وسـلم غلبه الوجع و عندکم القرآن...»، ولی در جای دیگر، سعی در کتمان و تحریف نام گوینده داشته و

می گوید: «فقال بعضـهم إن رسول الله صـلی الله علیه و آله وسـلم قد غلبه الوجع و عندکم القرآن حسـبنا کتاب الله...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۶۱۲) و بدین وسیله، نام گوینده را از متن روایت حذف می کند.

تحریف دیدگاه امیرالمؤمنین درباره خلفا

یکی از وقایعی که صـحیح بخاری و صحیح مسلم هر دو بدان اشاره کردند، ماجرای گفت و گوی خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب با امیرالمؤمنین علیه السـلام و عبـاس عموی پیـامبر است. عـامه تأکیـد دارنـد که رابطه بین امیرالمؤمنین علیه السـلام و خلفا کاملاً دوستانه و همراه با محبت، احترام و اعتماد متقابل بوده و هیچ گونه مشکلی بین آنان وجود نداشته و خلافت آنان مورد امضا و قبول امـام علی علیه السـلام بوده است. این مـاجرا از سویی، بطلان این توهم را اثبات کرده و از سوی دیگر، بیان گر دیـدگاه امام علی علیه السلام نسبت به خلفا و عدم مشروعیت خلافت آنان است.

روایت مزبور در صـحیح مسلم بدین صورت آمد: «فقال عُمَرُ... فَلَمّا تُوُفِّیَ رَسُولُ اللهِ صـلی الله علیه و آله وسـلم قالَ أبُوبَکرٍ: أنا وَلِیُّ رَسُولِ اللهِ صـلی الله علیه و آله وسـلم فَجِئتُمـا تَطـلـُبُ مِیراثَـکَ مِن ابنِ أخِیکَ، وَ یَطلُبُ هـذا مِیراثَ امرَأتِهِ مِن أبِیها. فَقالَ أبُوبَکرٍ: قالَ رَسُولُ اللهِ: ما نُورَثُ، ما تَرَکناهُ صَدَقَه؛ فَرَأَیْتُمَاهُ کَاذِبًا آثِمًا غَادِرًا خَائِنًا

وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُ لَصَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ ثُمَّ تُوُفِّیَ أَبُوبَكْرٍ وَ أَنَا وَلِیُّ رَسُولِ الله صلی الله علیه و آله وسلم وَ وَلِیُّ أَبِی بَكْرٍ فَرَأَيْتُمَانِی كَاذِبًا آثِمًا غَادِرًا خَائِنًا وَالله يَعْلَمُ إِنِّی لَصَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ... قَالَ أَكَذَلِكَ؟ قَالَا نَعَمْ» (نیشابوری، بی تا، ۳: ۱۳۷۸).

اما همین روایت، چهار بار درصحیح بخاری و هر بار به صورت های گوناگون و همراه با تحریف حقیقت و ابهام آمده است. وی در باب «حبس نفقه الرجل قوت سنه علی أهله» روایت را چنین آورد: «... قالا- نعم ثم توفی الله نبیه صلی الله علیه و آله وسلم فقال أبوبكر أنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فقبضها أبوبكر يعمل فيها بما عمل به فيها رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أنتما حينئذ ــ و أقبل علی علیّ و عباس ــ تزعمان أن أبابكر كذا و كذا والله يعلم أنه فيها صادق بار راشد تابع للحق ثم توفی الله أبابكر فقلت أنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أبی بكر فقبضتها سنتين أعمل فيها...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۰۴۸).

او در باب «قول النبی صلی الله علیه و آله وسلم لا نورث ما تركناه صدقه» هم، چنین آورد: «... فتوفی الله نبیه صلی الله علیه و آله وسلم فقال أبوبكر أنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فقبضها فعمل بما عمل به رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم ثم توفی الله أبابكر فقلت أنا ولی ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فقبضتها سنتين أعمل فيها ما عمل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أبوبكر ثم جئتمانی...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۴۷۴).

وی در جای دیگر از صحیح و در باب «فرض الخمس» ماجرا را چنین روایت کرد: «... قال عمر ثم توفی الله نبیه صلی الله علیه و آله وسلم فقال أبوبكر أنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فقبضها أبوبكر فعمل فيها بما عمل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و الله يعلم إنه فيها لصادق بارّ راشد تابع للحق ثم توفی الله أبابكر فكنت أنا ولی

أبی بكر فقبضتها سنتين من إمارتی أعمل فيها بما عمل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و ما عمل فيها أبوبكر و الله يعلم إنی فيها لصادق بار راشد تابع للحق...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۱۲۷).

همان گونه که ملاحظه فرمودید، بخاری در این دو روایت، هیچ اشاره ای به آن قسمت از سخنان خلیفه که دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام و عباس را دربارهٔ ابوبكر نقل می كند، نكرده و با تحریف از كنار آن گذشت.

او هم چنین در «كتاب المغازی ــ باب حديث بنی النضير» به همین داستان اشاره می كند و روایت را با تحریف چنین می آورد: «ثم توفی النبی صلی الله علیه و آله وسلم فقال أبوبكر فأنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فقبضه أبوبكر فعمل فيه بما عمل به رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أنتم حينئذ فأقبل علی علیّ و عباس و قال تذكران أن أبابكر فيه كما تقولان والله يعلم إنه فيه لصادق بار راشد تابع للحق؟ ثم توفی الله أبابكر فقلت أنا ولی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أبی بكر فقبضته سنتين من إمارتی أعمل فيه بما عمل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و أبوبكر و الله يعلم أنی فيه صادق بار راشد تابع للحق؟...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۴۸۰).

گفتنی است، سند این ماجرا و گفت وگو در همهٔ موارد چهارگانه صحیح بخاری به «مالك بن أوس» رسیده و تفاوتی در سند این روایات وجود ندارد.

در نتیجه مشخص شد که جناب بخاری مایل نبود روایت را به صورت کامل بیاورد، چراکه باید ضمن نقل روایت، به طور ضمنی به بطلان و عدم مشروعیت خلافت آنان از نظر امیرالمؤمنین علیه السلام اعتراف کند.

البته از گواهی بیهقی در سنن کبری که پس از نقل کامل روایت گفته: «... و رواه البخاری عن إسحاق بن محمد الفروی عن مالك» (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ۶: ۲۹۸) می توان احتمال داد که روایت در متن اصلی صحیح بخاری (که در اختیار بیهقی بود)، به صورت درست نقل شده و بعدها توسط دیگران تحریف شده باشد.

تحریف روایت وضوی امام علی

بخاری در «کتاب الاشربه» وضوی امام علی علیه السلام را چنین آورده است: «حَدَّثَنَا آدَمُ... سَمِعْتُ النَّزَّالَ بْنَ سَبْرَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ (رض): أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ قَعَدَ فِي حَوَائِجِ النَّاسِ فِي رَحَبَةِ الكُوفَةِ، حَتَّى حَضَرَتْ صَلَاةُ العَصْرِ، ثُمَّ أُتِيَ بِمَاءٍ، فَشَرِبَ وَ غَسَلَ وَجْهَهُ وَ يَدَيْهِ، و ذَكَرَ رأسَهُ و رِجلَيهِ...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۱۳۰).

کسی که معتبرترین کتاب حدیث اهل سنت را مطالعه می کند، حق دارد از خود و صاحب کتاب سؤال کند منظور از جمله «و ذَكَرَ رأسَهُ و رِجلَيهِ...»؛ و سر و پای خود را یادآوری کرد، یعنی چه؟! این جمله چه تناسبی با موضوع وضو دارد؟! لذا هر خواننده ای مطمئن به وجود تحریف در این روایت می شود.

این در حالی است که در مسند ابوداود همین روایت، یعنی «حدیث شعبه از عبدالملك بن میسره از نزال بن سبره» را نقل کرده و در فراز مزبور آورده است: «فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَ يَدَيْهِ وَ مَسَحَ عَلى رَأسِهِ و رِجلَيه» (طیالسی، بی تا، ۱: ۲۲)؛ یعنی آن حضرت در وضو، صورت و دست ها را شست و بر سر و پایش مسح کشید؛ یعنی همان وضویی که شیعه معتقد است. این جاست که جناب بخاری و یا کاتبان صحیح تحمل نکرده و چاره را در قیچی کردن و تحریف حدیث می بینند.

بخاری و بانوان برگزیدهٔ عالم

طبق روایتی معروف، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنان کمال یافته را چهار تن برشمردند: مریم بنت عمران، آسیه همسر فرعون، حضرت خدیجه و حضرت فاطمه زهرا.

در بخاری تقریباً چهار بار به اصل موضوع اشاره شـد، ولی گویا هر بار تلاش شد تا از نقل اصل روایت خودداری و به صورت تحریف شده بدان پرداخته شود. این چهار مورد به شرح زیر در بخاری آمده است:

الف: ... قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم کَمُلَ من الرِّجَالِ کَثِیرٌ و لم یَکْمُلْ من النِّسَاءِ إلا آسِیَهُ امْرَأَهُ فِرْعَوْنَ وَ مَرْیَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ إِنَّ فَضْلَ عَائِشَهَ علی النِّسَاءِ کَفَضْلِ الثَّرِیدِ علی سَائِرِ الطَّعَامِ (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵۲).

ب: ... قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم فَضْلُ عَائِشَهَ علی النِّسَاءِ کَفَضْلِ الثَّرِیدِ علی سَائِرِ الطَّعَامِ کَمُلَ من الرِّجَالِ کَثِیرٌ و لم یَکْمُلْ من النِّسَاءِ إلا مَرْیَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ آسِیَهُ امْرَأَهُ فِرْعَوْنَ (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۶۶).

ج: ... قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم کَمُلَ من الرِّجَالِ کَثِیرٌ و لم یَکْمُلْ من النِّسَاءِ إلا مَرْیَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ آسِیَهُ امْرَأَهُ فِرْعَوْنَ وَ فَضْلُ عَائِشَهَ علی النِّسَاءِ کَفَضْلِ الثَّرِیدِ علی سَائِرِ الطَّعَامِ (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۷۴).

د: ... عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم قال کَمَلَ من الرِّجَالِ کَثِیرٌ و لم یَکْمُلْ من النِّسَاءِ إلا مَرْیَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ آسِیَهُ امْرَأَهُ فِرْعَوْنَ وَ فَضْلُ عَائِشَهَ علی النِّسَاءِ کَفَضْلِ الثَّرِیدِ علی سَائِرِ الطَّعَامِ (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۰۶۷).

مضمون چهار روایت چنین است که: از مردان افراد زیادی به کمال رسیدند، ولی از میان زنان جز مریم بنت عمران و آسیه همسر فرعون به کمال نرسیدند و برتری عایشه بر زنان، برتری آبگوشت بر سایر غذاهاست!

در متن فعلی صحیح بخاری، نامی از حضرت خدیجه و دخترش فاطمه برده نمی شود؛ این در حالی است که طبق نقل برخی از عامه، نام حضرت خدیجه و نقل برخی دیگر، نام حضرت زهرا هم در صحیح بخاری بوده است. مثلاً ابن اثیر از ابوالحسن رزین بن معاویه مالکی اندلسی نقل می کند: «زاد رزین: أن رسولَ الله صلی الله علیه و آله وسلم قال: کَمُلَ من الرجال کثیر، و لم یکمُل من النساء إلا مریمُ بنتُ عمران و آسِیَهُ امرأهُ فرعون و خدیجهُ بنتُ خویلد و فاطمهُ بنت محمد و فَضْلُ عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام» (ابن اثیر، بی تا، ۹: ۱۲۴)، که با صراحت نام حضرت خدیجه و حضرت زهرا هم در روایت وجود دارد.

ابن کثیر هم می گوید: «و فی صحیح البخاری أیضا عن أبی موسی قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران و خدیجه بنت خویلد و آسیه امرأه فرعون و فضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام» (ابن کثیر، بی تا، ۸: ۹۳). وی

البته در موارد دیگر از کتابش، بر صحت حدیث از نظر صحیح بخاری و صحیح مسلم اشاره دارد. او هم چنین در تفسیرش می گوید: «و قد ثبت فی الصحیحین من حدیث... عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء إلاـ آسیه امرأه فرعون و مریم ابنه عمران و خدیجه بنت خویلد، و إن فضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۹۴).

ابن عساکر هم در الأربعین فی مناقب امهات المؤمنین چنین می گوید: «و قد روی ابن رزین فی مجموع الصحاح عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم أنه قال: کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء إلا أربع مریم بنت -عمران و آسیه امرأه فرعون و خدیجه بنت خویلد و فاطمه بنت محمد و فضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام» (ابن عساکر، ۱۴۰۶ق: ۵۷).

نتیجه این که، به شهادت دانشمندان مختلف عامه، حدیث مزبور در متن اصلی صحیح بخاری وجود داشته و در متن فعلی از این کتاب حذف و قطعاً مورد دستبرد واقع گردید.

تدلیس بخاری در رجم مجنونه

در کتاب های معتبر و حتی شروح صحیح بخاری، حدیثی با متن های مختلف نقل گردید بدین مضمون: «عن ابن عباس قال: اتی عمر بمجنونه قد زنت فاستشار فیها اناسا فامر بها ان ترجم فمرّ بها علی بن ابی طالب علیه السلام قال: ما شأن هذه؟ قالوا: مجنونه فلانه زنت فامر بها ان ترجم. قال: فقال ارجعوا بها. ثم اتاه قال: یا امیرالمؤمنین! اما علمت ان القلم قد رفع عن ثلاثه عن المجنون حتی یبرأ، عن النائم حتی یستیقظ، و عن الصبی حتی یعقل؟ قال بلی. قال: فبما بال هذه ترجم؟ قال فارسلها قال: فارسلها؛ قال: فجعل یکبر (طیالسی، بی تا، ۴: ۱۴۰؛ ابن حجر، بی تا، ۱۲: ۱۲۱، باب لا یرجم المجنون و المجنونه).

این حدیث با تفاوت مختصر در مسند ابن حنبل (... انّ عمر بن الخطاب أراد أن یرجم مجنونه فقال له علیّ...) آمده است (ابن حنبل، بی تا، ۱: ۱۴۰، ح۱۱۸۳). ابن عبدالبر نیز در استیعاب این حدیث را مورد اشاره قرار داده و این جمله را هم نقل می کند: «فکان عمر یقول: لولا علی لهلک عمر» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۱۰۳).

متأسفانه بخاری این حدیث را در دو مورد از کتابش نقل کرده و در هر دو مورد، در مقام نقل (برای پرده پوشی به ناآگاهی یا غفلت عمر و یا برای پایمال کردن این حقیقت که علی علیه السلام برخلاف عمر و صحابۀ دیگر قضاوت نمود و قضاوت وی طبق دستور و فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود)، سند و صدر حدیث را حذف و به ذیل حدیث اکتفا کرده و با تحریف آن آورده است: «قال

علی لعمر: اما علمت انّ القلم رفع عن المجنون حتی یفیق، و عن الصبی حتی یدرک و عن النائم حتی یستیقظ» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۴۹۹ و ۵: ۲۰۱۹؛ باب الطلاق فی...).

روشن است که همین خطاب عتاب آلود امیرالمؤمنین علیه السلام که با «أما علمتَ»؛ آیا نمی دانی؟! آغاز شده، ناشی از خطای فاحش از سوی مخاطب بوده است؛ هرچند جناب بخاری سعی در پرده پوشی روی حقیقت داشته باشد.

حرمت عایشه

عایشه از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است که بر اساس روایات معتبر اهل سنت، مکرراً قلب نازنین حضرت را آزرد. برای نمونه می توان به تفسیر آیات سورهٔ «تحریم» در منابع عامه مراجعه کرد. این آزردن تا بدان جا پیش رفت که پدرش ابوبکر به همین خاطر بر گوشش سیلی نواخت

(ابن حجر، بی تا، ۷: ۱۹ و...). برادران اهل سنت به دلیل انتسابش به خلیفهٔ اول، ارادت شگرفی نسبت به او داشته، ضمن ترجیح وی بر سایر همسران (ابن کثیر، بی تا، ۳: ۱۵۸)، وارد شدن هرگونه اشکال و ایراد به او را ناروا دانسته و در این راه با منتقدان به شدت برخورد می کنند؛ تا جایی که جهت حفظ آبرو و جایگاه وی، اجازهٔ تحریف حقایق تاریخی را به خود می دهند. اینک تنها چند مورد از تحریفات بخاری در ارتباط با عایشه را مرور می کنیم:

آخرین هفته های زندگی پیامبر، یکی از تلخ ترین هفته های صدر اسلام به حساب می آید. بر اساس روایات، قرار بر این شد که آن حضرت، ایام بیماری را در حجرهٔ عایشه سپری کنند. عایشه ماجرا را چنین روایت کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در حالی که پاهایش بر زمین کشیده می شد و دو نفر، یعنی (فضل بن) عباس و مردی دیگر زیر بازوهای آن حضرت را گرفته بودند، حرکت کردند... .

عایشه در نقل ماجرا به روشنی دست به تحریفِ حقیقت زده و نامی از نفر دوم نمی برد! دلیل این ابهام به ناخشنودی عایشه از آن شخص برمی گردد. آن شخص هم کسی نیست جز امیرالمؤمنین علیه السلام که بر اساس روایت ابن سعد در طبقات و دیگران، ابن عباس ضمن معرفی ایشان به عنوان نفر دوم در آن ماجرا، با صراحت می گوید: «هو علیّ؛ انّ عایشهٔ لا تطیب له نفسا بخیر» (ابن-سعد، بی تا، ۲: ۲۳۲).

ابن حجر از زهری به نقل از ابن اسحاق در المغازی روایت می کند که پس از نقل ماجرا و تحریف عایشه گفت: «و لکنها لا تقدر علی أن تذکره بخیر» (ابن حجر، بی تا، ۲: ۱۵۶).

ولی جناب بخاری با آن که در چند مورد روایت را نقل می کند، اما هیچ اشاره ای به سخن ابن–عباس در دلیل تحریف عایشه که همان کراهتِ از بردن نام زیبای امام علیه السلام است، نمی کند تا به قداست عایشه به خاطر دشمنی با نام امام علیه السلام آسیبی وارد نشود؛ مثلاً در یکی از آن موارد آورده است: «عایشه گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بعد از آن که بیماری اش شدت یافت، از همسرانش خواست تا دوران بیماری را در حجرهٔ من سپری کند. آن ها موافقت کردند. بیرون آمد در حالی که پایش را به زمین کشیده و دو نفر، یکی عباس و مردی دیگر هم دو طرف او را گرفته بودند. عبید الله گوید: سخنان عایشه را برای ابن عباس نقل کردم. گفت: می دانی آن مردی که عایشه نامش را نبرد، چه کسی بود؟ گفتم: نمی دانم. گفت: او علی بن ابی طالب بود» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۳۶ و۳: ۱۳۴)؛ و بدین وسیله یکی دیگر از تحریفات بخاری رقم می خورد.

مورد دیگر، مربوط به حسادت به هوو و شکستن ظرف غذای اوست. بخاری می نویسد: «پیامبر نزد یکی از همسرانش بود که یکی دیگر از همسران، ظرف غذایی همراه خادمی فرستاد. او با دست زد و ظرف را شکست» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۸۷).

بخاری جای دیگر، مانند برخی دیگر از عامه، برای آن که نام آن همسر را نیاورد، می آورد: «پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نزد یکی از همسرانش بود. یکی دیگر از آن ها ظرف غذایی فرستاد. همسری که پیامبر در منزلش بود، به دست خادم (که ظرف غذا را آورده بود) زد. ظرف افتاد و شکست. پیامبر تکه های ظرف را جمع کرد و گفت: مادرِ شما غیرت نمود (یعنی حسادتش گل کرد). سپس خادم را نگه داشت و ظرف سالمی از منزل آن که آن حضرت در خانه اش بود، به جای آن ظرف برگرداند و ظرف شکسته را در منزل آن که ظرف را شکست، نگه داشت» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۰۰۳، باب الغیره).

همان گونه که دیدیم، او حقیقت را پوشانده و نمی نویسد که آن یکی از همسران که در حضور پیامبر با جسارت و حسادت، ظرف حاوی غذای اهدایی را شکست، چه کسی بود؟ ولی ترمذی در سنن و در حدیثی که خود آن را حَسن و صحیح می داند، او را معرفی می کند: «یکی از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ظرف غذایی خدمت آن حضرت فرستاد. عایشه با دست آن ظرف را انداخت. ظرف شکست و غذا ریخت... .» ابوعیسی ترمذی گوید: «این حدیثی حسن و صحیح است» (ترمذی، بی تا، ۳:۶۴۰، باب ۲۳)

سانسور اعتراض عایشه به پیامبر

روایتی با متن زیر در صحیح بخاری نقل شد که حاکی از وجود واقعیتی فراتر از ماجرا در اصل مطلب است:

بر اساس روایت مزبور، عایشه می گوید: «قال لی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم انی لأعلم إذا کنت عنی راضیه و إذا کنت علی غضبی؛ قالت: فقلت من أین تعرف ذلک؟ فقال: اما إذا کنت عنی راضیه فإنک تقولین لا و ربّ محمد و إذا کنت غضبی قلت لا و رب إبراهیم. قالت: قلت أجل و الله یا رسول الله ما أَهجُرُ الا اسمک» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۲۰۰۴).

این آن چیزی است که در متن صحیح بخاری فعلی وجود دارد، ولی ظاهراً او جهت حفظ حرمت عایشه، صدر روایت را که دلیل سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود حذف کردند، چراکه بر اساس برخی دیگر از روایات، داستان این گونه بود که عایشه طبق روش دائمی خود، با زخم زبان خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت: «آیا فکر می کنی که پیامبری؟!» رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم از روی بزرگواری، حلم و بردباری لبخندی زده و این گونه جوابش می داد که: من خشم و رضای تو را می دانم.... متن روایت در احیاء العلوم غزالی چنین است: «و قالت له مره فی کلام غضبت عنده: أنت الذی تزعم أنک نبی؟ فتبسم رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم حلماً و کرماً، و کان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یقول لعائشه رضی الله عنها: إنی لأعرف غضبک من رضاک...» (غزالی، بی تا، ۲: ۴۳).

از این روایت، روشن شد که صدر روایت که حاکی از زخم زبان یا تردید عایشه در رسالت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم بود، از صحیح بخاری حذف گردید. البته نفس تفاوت سوگند عایشه در حالت رضا و خشم که مورد اشارهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم واقع شد، گویای این امر است که عایشه به هنگام خشم، رسالت پیامبر اسلام را نادیده گرفته و مورد تردید قرار می داد و برای گوشزد کردن و فهماندن این امر به پیامبر، به نام خدای ابراهیم سوگند یاد می کرد؛ وگرنه عدول از سوگند اول و سوگند به خدای ابراهیم معنا نداشت! هرچند خدای همهٔ عالمیان و همهٔ پیامبران، همان خدای واحد متعال است.

جالب این که، غزالی نیز این روایت را از مسند ابی یعلی نقل می کند، در حالی که در این کتاب چنین حدیثی یافت نشد و ظاهراً مورد تحریف واقع گردید!

مشروب فروشی سمرهٔ بن جندب

از جمله اعتقادات برادران اهل سنت، موضوع عدالت تمام صحابهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است. غالب آنان معتقدند، صحابهٔ آن حضرت همگی عادل بوده (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۶: ۲۹۹) و کسی حقّ انتقاد از هیچ یک از صحابه را ندارد و از طرف دیگر، تمام تلاش را برای به کرسی نشاندن این باور به کار بسته و گاهی منتقدان صحابه را زندیق (ابن حجر، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱)، ملحدِ مستحقّ شمشیر (سرخسی، بی تا، ۲: ۱۳۴) و... می خوانند. شیعیان این باور را به صورت عمومی قبول نداشته و

ضمن احترام به صحابهٔ عادلی که در مسیر عمل به دستورات الهی و وفاداری به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرار داشتند، با استناد به آیاتی از قرآن و روایات متعدد که در منابع معتبر اهل سنت نیز موجود است، جمعی از اطرافیان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را به خاطر اعمال ناشایست و خلاف عدالت و آلوده شدن به انواع پلیدی ها، غیر قابل احترام و حتی فاسق می دانند.

یکی از آن افراد، «سمرهٔ بن جندب» است که یکی از کارهای خلافش، اشتغال به خرید و فروش مشروب بوده و همین امر باعث شد تا مورد نفرین خلیفهٔ دوم واقع شود. در صحیح مسلم آمده است: «... بلغ عمر انّ سَمُرَه باعَ خمراً فقالَ قاتل الله سمره ألم یعلم أن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فجملوها فباعوها» (نیشابوری، بی تا، ۳: ۲۰۷).

حُمیدی هم در مسندش روایت را مانند متن مسلم آورد؛ ولی جالب این جاست که بخاری با آن که روایت را از حمیدی نقل می کند، از این فرد با لفظ «فلان» یاد می کند تا گناه وی را بپوشاند. متن روایت در نسخه های موجود صحیح بخاری چنین است: «حَدَّثَنَا الحُمَيْدِيُّ... أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ الله عَنْهُمَا، يَقُولُ: بَلَغَ عُمَر بْنَ الخَطَّابِ انّ فلاناً بَاعَ خَمْرًا، فَقَالَ: قاتَلَ الله فلاناً...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۷۷۴).

آیا خلیفهٔ دوم نفرین مبهم کرده و از شخص مشروب فروش با نام «فلانی» یاد می کند؟! قطعاً این گونه نیست و همان طور که در سایر منابع آمد، وی با صراحت از سمره نام می برد، ولی چرا و به چه دلیل باید سخن عمر را در این جا تحریف کرد؟ سؤالی است که باید پیروان مکتب سقیفه پاسخ گو باشند.

حذف تکذیب عمر

بر اساس روایت بیهقی در دلائل النبوه، اسماء بنت عمیس بعد از ماجرای هجرت اصحاب به حبشه، نزد حفصه حاضر بود که خلیفهٔ دوم وارد شد و از دخترش حفصه پرسید که او کیست؟ گفت: اسماء بنت عمیس است. عمر گفت: حبشی است؟ اسماء گفت: آری. «فقال عمر: سبقناکم بالهجره فنحن أحق برسول الله؛ فغضبت و قالت کلمه کذِبتَ یا عمر کلّا؛ و الله کنتم مع رسول الله... .» بیهقی در پایان می گوید: «رواه البخاری و مسلم فی الصحیح عن أبی کریب» (بیهقی، بی تا، ۴: ۲۴۴).

با این حال، در متن موجود بخاری روایت مزبور تقریباً با همان سند نقل شد، ولی فرازی که اسماء بنت عمیس، عمر را دروغ گو می خواند، حذف و تحریف شده است: «... سَبَقْنَاكُمْ بِالْهِجْرَةِ فَنَحْنُ أَحَقُّ بِرَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله وسلم مِنْكُمْ فَغَضِبَتْ وَ قالَت كَلا وَاللهِ كُنْتُمْ مع رسول اللهِ صلی الله علیه و آله وسلم ...» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۵۴۶). روشن است که در این متن، پاسخ اسماء ناقص آمده و جملهٔ «کذبت یا

عمر» از روایت تحریف شد تا صراحت لهجهٔ اسماء در برابر خلیفه پنهان بماند.

تحریف حدیث متعه

یکی از اختلافات عمده بین تشیع و مکتب سقیفه، موضوع ازدواج موقت یا همان «متعه» است. شیعیان بر بقای حلّیت متعه که در قرآن کریم و از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم صورت گرفت، اصرار داشته، وجود هر گونه عامل نسخ برای این حکم الهی را انکار می کنند؛ برعکس، عامه بر نسخ این حکم اصرار می ورزند. هرچند روایاتی بر تحریم متعه از سوی خلیفهٔ دوم در دست می باشد، ولی آنان معتقدند در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم این حکم منسوخ گردید.(۱) در همین ارتباط، دو تحریف در بخاری جالب توجه است:

الف: در صحیح بخاری چاپ «دارالفکر بیروت» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵-۶: ۱۵۸) و نیز نسخهٔ انتشارات «بیت الأفکار عربستان» در تفسیر سورهٔ بقره باب «فمن تمتع بالعمره الی الحج» (بی تا، ۸۵۴ ، ح۴۵۱۸)، از عمران بن حصین آمده است: «أُنْزِلَتْ آيَةُ الْمُتْعَهِ فِي كِتَابِ اللهِ فَفَعَلْنَاهَا مَعَ رَسُولِ اللهِ وَ لَمْ يُنْزَلْ قُرْآنٌ يُحَرِّمُهُ وَ لَمْ يَنْهَ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ قَالَ رَجُلٌ بِرَأْيِهِ مَا شَاءَ قَالَ مُحَمَّدٌ (محمّد بن إسماعیل بخاری) يُقَالُ إِنَّهُ عُمَر.»

به دلایل روشن، عده ای از ناشران معاصر کتاب (چاپ های: دار طوق النجاه باشراف محمد زهیر بن ناصر الناصر (۱۴۲۲ق، ۱۱: ۵۲)، و دار احیاء التراث العربی به شرح کرمانی (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۱۷: ۳۱) ، دارالکتب العلمیه (بخاری، ۲۰۰۶، ۵۴) و مکتبه سلفیه قاهره (بخاری، بی تا، ۳: ۲۰۰) همگی در باب ۳۳ «فمن تمتع العمره بالحج» به شمارهٔ حدیث ۴۵۱۸ و نیز انتشارات دار ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۶۴۲)، اقدام به تحریف و حذف جمله «قَالَ مُحَمَّدٌ يُقَالُ إِنَّهُ عُمَر» از متن مزبور کردند.

اما برخی از نویسندگان بزرگ اهل سنت به وجود این جمله در صحیح بخاری اشاره کردند؛ از جمله حمیدی در الجمع بین الصحیحین (حمیدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۴۹)، ابن اثیر در جامع الأصول (ابن اثیر، بی تا، ۳: ۱۱۶، ذیل حدیث ۱۴۰۲)، ابن کثیر در تفسیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۹۹، ذیل آیه ۱۹۶بقره)، ابن حجر در فتح الباری (ابن حجر، بی تا، ۳: ۵۰۶، ذیل حدیث ۱۵۷۱) و بدرالدین عینی در عمدهٔ القاری (بدرالدین عینی، بی تا، ۹: ۲۹۳) پس از ذکر روایت می گویند: «قال البخاری: یقال انه عمر.»

ب: بخاری روایتی را حداقل دو بار نقل می کند که حاکی از ازدواج اصحاب در جنگ هاست.

۱- البته تفصیل موضوع و ادله هر دو طرف را در آثار مختلف باید جست وجو کرد.

متن روایت موجود در صحیح بخاری فعلی چنین است: «... قال: کنا نغزو مع النبی صلی الله علیه و آله وسلم و لیس معنا نساء فقلنا ألا نختصی؟ فنهانا عن ذلک فرخص لنا بعد ذلک أن نتزوج المرأه بالثوب ثم قرأ "یا أیها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل الله لکم" (مائده: ۸۷).» حاصل روایت این است که یاران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در جنگ ابتدا مورد نهی و سپس مجاز به نکاح شدند و لباس را مهریهٔ ازدواج قرار می‌دادند و... (بخاری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۶۸۷؛ ۵: ۱۹۵۳).

همان گونه که ملاحظه می شود، این روایت به اصل ازدواج در جنگ ها پرداخته و هیچ

اشاره ای به دائمی یا موقت بودن آن ندارد؛ این در حالی است که تعدادی از منابع اهل سنت، همین حدیث را با اضافهٔ لفظ «الی اجل» از بخاری نقل کردند. بیهقی در سنن کبری «کتاب النکاح باب نکاح المتعه» روایت را بدین گونه آورده است: «۱۳۹۱۹. ... عن عبدالله بن مسعود(رض) قال: ... و رخّص لنا أن ننکح المرأه بالثوب إلی أجل؛ لفظ حدیث أبی عثمان و فی حدیث أبی عبدالله: ثم رخص لنا فی أن نتزوج المرأه بالثوب إلی أجل ثم قرأ عبد الله: "یا أیها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل الله لکم الآیه". أخرجه البخاری و مسلم فی الصحیح من أوجه عن إسماعیل بن أبی خالد.»

ابن کثیر نیز ذیل آیهٔ مزبور آورده است: «... عن عبدالله بن مسعود قال: کنا نغزو مع رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و لیس معنا نساء، فقلنا: ألا نستخصی؟ فنهانا رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم عن ذلک، و رخص لنا أن ننکح المرأه بالثوب إلی أجل، ثم قرأ عبدالله: "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَکُمْ"...» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳: ۱۵۳). او بعد از نقل مطلب در ادامه می گوید: «بخاری و مسلم آن را در حدیث اسماعیل بن خالد روایت کردند و این پیش از تحریم نکاح متعه بود. والله اعلم.» و تدوین کنندگان تفسیر در پاورقی گویند: «رواه البخاری فی التفسیر باب قوله تعالی یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاتُحَرِّمُوا طَیِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَکُمْ... .»

هم چنین سیوطی در درّ المنثور از بخاری و دیگران نقل می کند: «و أخرج البخاری و مسلم و ابن أبی شیبه و النسائی و ابن أبی حاتم و ابن حبان و البیهقی فی سننه و أبوالشیخ و ابن مردویه عن ابن-مسعود قال: کنا نغزو مع رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و لیس معنا نساء فقلنا ألا نستخصی؟ فنهانا رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم عن ذلک و رخص لنا أن ننکح المرأه بالثوب إلی أجل ثم قرأ عبدالله: "یا أیها الذین آمنوا لاتحرموا..."» (سیوطی، ۱۹۹۳، ۵: ۴۲۱، آیه ۸۷ مائده). (۱)

ص: ۱۳۵

۱- هم چنین افرادی چون ابن اثیر در جامع الأصول (ابن اثیر، بی تا، ۱۱: ۴۴۴)، ابن قیم در زاد المعاد فی هدی خیر العباد (ابن قیم، ۱۴۰۷ق، ۳: ۴۶۱؛ ۵: ۱۱۱) روایت مزبور را به صورت کامل از صحیح بخاری نقل کردند.

تغییر حدیث روضه

از جمله روایات مشهور نبوی، حدیثی است که به معرفی محدودهٔ روضهٔ شریفه در مسجد النبی صلی الله علیه و آله وسلم پرداخته و فرمودند: «ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه» (ابن حنبل، بی تا، ۳: ۶۴).

وهابیون اصرار بر انکار این روایت داشته و حدیث را به صورت «ما بین بیتی و منبری روضه من ریاض الجنه» نقل می کنند. با مراجعه به چاپ های فعلی صحیح بخاری و صحیح مسلم، حدیث را به همین صورت که وهابیون نقل می کنند، می یابیم، ولی ظاهراً حقیقت غیر از این است. بر اساس شهادت برخی دانشمندان اهل سنت، روایت مزبور در صحیحین به همان صورتِ صحیح آمده و در نسخه های فعلی، روایت تحریف گشته است. دلیل این تحریف هم روشن است، چراکه برخلاف سایر مسلمین، وهابیون هیچ ارزش و قداستی برای قبور بزرگان، حتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قائل نیستند!

نووی که خود از شارحان صحیح مسلم است، در کتاب المجموع می گوید: «و عنه قال: قال رسول الله : "ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه و منبری علی حوضی" رواه البخاری و مسلم...» (نووی، ۱۹۹۷، ۸: ۲۰۰). وی هم چنین در الأذکار، در آداب زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چنین می گوید: «... فیتوسل به فی حق نفسه، و یتشفع به إلی ربه... و یصلی علی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و یکثر من کل ذلک، ثم یأتی الروضه بین القبر و المنبر فیکثر من الدعاء فیها فقد روینا فی صحیحی البخاری و مسلم عن أبی هریره رضی الله عنه عن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال: ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه» (نووی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۳).

نووی صراحت دارد که این روایت با لفظ «قبری و منبری» در صحیحین بخاری و مسلم آمده بود.

حافظ مزی نیز در تحفه الأشراف بمعرفه الأطراف ابتدا با حروف اختصاری «خ م» اشاره

می کند که بخاری و مسلم این حدیث را روایت کردند؛ سپس به معرفی ابوابی که این حدیث در آن دو کتاب آمد، می پردازد. متن ایشان چنین است:

ص: ۱۳۶

«[خ م] حدیث: ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه... (الحدیث) خ فی آخر الصلاه و فی آخر الحج عن مسدد،... و فی الحوض عن إبراهیم بن المنذر... و فی الاعتصام عن عمرو بن علی...

م فی الحج عن زهیر بن حرب و محمد بن المثنی، کلاهما عن یحیی القطان به و عن محمد بن عبدالله بن نمیر، عن أبیه، عن عبیدالله بن عمر به» (مزی، ۱۴۰۳ق، ۹: ۳۲۳).

ابن حجر عسقلانی در النکت الظراف که تعلیقه بر تحفهٔ الاشراف است(۱)، بدون ردّ سخن حافظ مزی به شرح آن می پردازد: «۱۲۲۶۷خ م حدیث ما بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه... (الحدیث). خ... إلی أن قال: و فی الاعتصام عن عمرو بن علی، عن عبدالرحمن بن مهدی، عن مالک... إلی آخره. قلت: قال فیه عن أبی هریره وحده. قال الدارقطنی: انفرد بذلک عن مالک عبدالرحمن بن مهدی، و رواته رواه الموطأ عن مالک، فقالوا کلهم: عن أبی هریره أو أبی سعید بالشک کلهم، إلا معن بن عیسی، فقال: عن أبی هریره و أبی سعید بواو الجمع. و تابعه الولید بن مسلم و مطرف قاله الدار قطنی. و أضاف أبوعمر إلی معن روح بن عباده.»

ابن ملقن شافعی هم آورده است: «الحَدِیث الْحَادِی بعد الْعشْرین أَن رَسُول الله صلی الله علیه و آله وسلم قَالَ: "مَا بَین قَبْرِی و منبری رَوْضَه من ریاض الْجنَّه" هَذَا الحَدِیث صَحِیح...» (ابن ملقن، ۱۴۲۵ق، ۸: ۲۰۲) و ادامه می دهد: «این حدیث صحیح بوده و شیخان، یعنی بخاری و مسلم آن را از ابوهریره و دیگران نقل کردند و هم چنین نسائی آن را از حدیث امّ سلمه روایت کرد.»

وی سپس از «ابوالقاسم بن منده» در کتاب مستخرج نقل می کند که این حدیث توسط تعداد زیادی از صحابه مانند: عایشه، ابن عمر، عبدالله بن زید مزنی، أبوسعید خدری، سهل بن سعد، ابوبکر، عمر، علی بن أبی طالب، جابر بن عبدالله، سعد بن أبی وقاص، جبیر بن مطعم، زبیر بن عوام، أبوسعید زید بن ثابت (یا زید بن خارجه)، أبوواقد لیثی، معاذ بن الحارث الأنصاری، أبوحلیمه قاری، أنس بن مالک و أبومعلّی أنصاری روایت شده است.

هم چنین شوکانی می گوید: «و قد استدل القائلون بأفضلیه المدینه بأدله منها حدیث "ما بین قبری و منبری روضهٔ من ریاض الجنه" کما فی البخاری و غیره» (شوکانی، ۱۹۷۳، ۵: ۹۹).

پس روشن شد که به شهادت جمع کثیری از علمای اهل تسنن، روایت شریفه نبوی در صحیحین بخاری و مسلم با لفظ «قبری و منبری» وجود داشته است؛ ولی همان گونه که گذشت، این روایت در صحیح بخاری (و هم چنین صحیح مسلم) فعلی، با الفاظ فوق وجود نداشته و به جای کلمه «قبری»، واژهٔ «بیتی» آمده است.

۱- این تعلیقه همراه با اصل کتاب تحفهالاشراف چاپ شده است.

همهٔ این ها در حالی است که نام باب در صحیح بخاری «باب فضل ما بین القبر و المنبر» و نام باب در صحیح مسلم «ما بین القبر و المنبر روضهٔ من ریاض الجنهٔ» است! روشن است که بخاری و مسلم نام ابواب کتاب خود را بر اساس متن احادیث انتخاب می کردند؛ پس چرا در نام باب، کلمه «قبر» و در خودِ حدیث، کلمه «بیتی» آمده است؟!

حذف اقتدای ابن عمر به حجاج بن یوسف

یکی از مسائل مهم در نماز جماعت، احراز عدالت یا شهرت امام جماعت به عدالت است؛ این در حالی است که برادران اهل سنت، ارزش و اعتبار چندانی برای این شرط قائل نیستند تا بدان جا که بسیاری از آنان، اقتدا به شخص فاسق را نیز جایز می شمرند. برخی از فقها و دانشمندان آنان، به کار «عبدالله بن عمر» استدلال می کنند که به حجاج بن یوسف ثقفی، آن چهرهٔ سفاك و فاسق اقتدا می کرده است. اینان روایتی را مورد استناد قرار می دهند که در صحیح بخاری آمده بود، ولی جالب این که این روایت هم به تیغ تحریف گرفتار آمد!

ابن أبی العز حنفی چنین می گوید: «و فی صحیح البخاری أن عبدالله بن عمر ــ رضی الله عنه ــ کان یصلّی خلف الحجاج بن یوسف الثقفی و کذا أنس بن مالك و کان الحجاج فاسقا ظالما»

(ابن ابی العز، ۱۳۹۱ق : ۴۲۱).

ابن ملقن نیز می گوید: «ابن عمر پشت سر حجاج بن یوسف نماز می خواند. این روایت صحیح است و بخاری آن را در صحیحش بیان کرده است» (ابن ملقن، ۱۴۲۵ق، ۴: ۵۲۰).

عسقلانی نیز آورده است: «حدیثِ نماز خواندن ابن عمر پشت سر حجاج بن یوسف را بخاری در روایتی بیان کرده است» (ابن حجر، ۱۳۸۴، ۲: ۴۳).

ابن نجیم حنفی نیز گفته است: «در صحیح بخاری آمده است که ابن عمر پشت سر حجاج بن یوسف که فاسق بود، نماز می خواند» (ابن نجیم حنفی، بی تا، ۱: ۳۶۹).

شوکانی هم گوید: «و قد أخرج البخاری عن ابن عمر أنه کان یصلی خلف الحجاج بن یوسف» (شوکانی، ۱۹۷۳، ۳: ۲۰۰).

گفتنی است، گروهی از علمای اهل تسنن صراحت دارند که این روایت علاوه بر صحیح بخاری، در صحیح مسلم هم روایت شده است؛ تا آن جا که برخی مثل زکریا الأنصاری گفته اند: «وَ إِنَّمَا صَحَّتْ لِمَا رواه الشیخان أَنَّ ابْنَ عُمَرَ کان یُصَلِّی خَلْفَ الْحَجَّاجِ» (انصاری، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۱۹).

این ها شـهادت جمعی از دانشـمندان محترم اهل سـنت به وجود حدیث در صـحیح بخاری است، ولی متأسـفانه در نسـخه های فعلی کتاب، این روایت وجود نداشته و تحریف شد؛ تا جایی که ناصرالدین ألبانی تلاش ها برای یافتن حدیث مزبور در نسخه های صحیح بخاری را بی ثمر دانسته و می گوید: «حافظ (ابن حجر) در تلخیص می گوید: این حدیث را بخاری روایت کرده است؛ ولی من می گویم: تاکنون این روایت را در صحیح بخاری پیدا نکردم» (ألبانی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۰۳).

تحریف گران، حدیث را از صحیح بخاری و صحیح مسلم حذف کردند، ولی توجه نکردند که ابن أبی شیبه، استاد بخاری نیز به اصل قضیه اشاره کرد: «... عَنْ مُغِيرَة، قَالَ: صَحِبَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَامَهِ، فَحدَّثَنَا؛ أَنَّهُ رَأَى ابْنَ عُمَرَ صَلَّى خَلْفَ ابْنِ الزُّبَيْرِ بِمِنًى رَكْعَتَيْنِ، قَالَ: وَ رَأَيْتُهُ صَلَّى خَلْفَ الْحَجَّاجِ أَرْبَعًا» (ابن أبی شیبه، ۱۴۰۹ق، ۳: ۲۵۷)؛ و بدین ترتیب، اصل داستان اقتدا به حجاج را روایت کرد و مورد قبول قرار داد.

نتیجه گیری

هدف از این تحقیق، اثبات نفوذ پدیدهٔ تحریف در کتاب صحیح بخاری بوده است. در

نمونه هـای گونـاگونی که به صورت مسـتند ذکر شـد، ثـابت گشت که احادیثی در صـحیح بخاری تقطیع یا تحریف گردیـد؛ چنان که حـدیث ولایت، حـدیث متعه، حدیث روضه، حدیث بانوان برگزیدهٔ عالم و داسـتان حدیبیه دچار چنین سـرنوشتی در بخـاری شدنـد. هم چنـان که برخی از احـادیثی که همراه با بیان نقصـی از افراد محبوبِ برادران اهل سـنت بوده، به سرنوشـت تحریف گرفتـار شـد؛ ماننـد احـادیثی که دربارهٔ لغزش های خلیفه دوم، عایشه، سـمرهٔ بن جنـدب و... وارد گردیـد و همین امر باعث کاسته شدنِ اعتبار این کتاب گشته و نباید تصور کرد که هر آنچه در آن وارد شد، می توان بدون بررسی سند پذیرفت.

منابع

۱.ابن أبی شـیبه کوفی، أبوبکر عبـدالله بن محمـد، (۱۴۰۹ق)، المصـنف فی الأحـادیث و الآثـار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد.

۲.ابن أبی العز، حنفی، (۱۳۹۱ق)، شرح العقیده الطحاویه، چاپ چهارم، بیروت، مکتب الإسلامی.

۳.ابـن أثیر، مجدالـدین عبـدالکریم شــیبانی جزری، (بی تـا)، معجـم جـامع الأـصول فی أحـادیث الرسـول، تحقیـق: عبـدالقادر الأرنؤوط، بی جا، مکتبهٔ حلوانی و مکتبهٔ دار البیان.

۴.ابن حبان بستی، محمد، (۱۴۱۴ق)، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۵.ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، (بی تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق: محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفه.

۶.____________، (۱۳۸۴ق)، تلخیص الحبیر فی أحادیث الرافعی الکبیر، تحقیق: سیدعبدالله هاشم الیمانی المدنی، مدینه منوره، بی نا.

۷.____________، (۱۴۰۳ق)، النکت الظراف علی الأطراف، تحقیق: عبدالصمد شرف الدین و زهیر الشاویش، بیروت، المکتب الإسلامی.

۸.____________، (۱۴۱۲ق)، الإصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجیل.

۹.ابن حنبل، أبوعبدالله شیبانی احمد، (بی تا)، مسند أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسه قرطبه.

۱۰.ابن سعد بصری، محمد، (بی تا)، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر.

۱۱.ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل.

۱۲.ابن عساکر، أبومنصور عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۶ق)، الأربعین فی مناقب أمهات المؤمنین، تحقیق: محمد مطیع الحافظ و غزوه بدیر، دمشق، دارالفکر.

۱۳.ابن نجیم حنفی، زین الدین، (بی تا)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت، دارالمعرفه.

۱۴.ابن کثیر، إسماعیل بن عمر ابوالفداء، (بی تا)، البدایه و النهایه، بیروت، مکتبه المعارف.

۱۵.____________، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.

۱۶.ابن قیم، محمد بن أبی بکر أیوب الزرعی، (۱۴۰۷ق)، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، تحقیق: شعیب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله - کویت، مکتبه المنار الإسلامیه.

۱۷.ابن ملقن شافعی، سراج الدین أبی حفص، (۱۴۲۵ق)، البدر المنیر فی تخریج الأحادیث و الأثار الواقعه فی الشرح الکبیر، تحقیق: مصطفی أبوالغیط، عبدالله بن سلیمان و یاسر بن کمال، ریاض، دارالهجره.

۱۸.ألبانی، محمد ناصرالدین، (۱۴۰۵ق)، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، تحت اشراف: زهیر الشاویش، بیروت، المکتب الإسلامی.

۱۹.________________________، (بی تا)، سلسله الاحادیث الصحیحه، بی جا، بی نا.

۲۰.امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم، مرکز الغدیر.

۲۱.الأنصاری، زکریا، (۱۴۲۲ق)، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، تحقیق: دکتر محمد محمد تامر، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۲.بخاری، محمد بن إسماعیل أبوعبدالله، (۱۴۰۱ ق)، صحیح البخاری بشرح الکرمانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ص: ۱۴۰

۲۳.______________، (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحیح المختصر (صحیح بخاری)، تحقیق: دکتر مصطفی دیب البغا، چاپ سوم، بیروت، دار ابن کثیر.

۲۴.______________، (۱۴۲۲ ق)، الجامع الصحیح، باشراف: محمد زهیر بن ناصر الناصر، مصر، دار طوق النجاه

۲۵.______________، (۲۰۰۶)، صحیح البخاری، بیروت، دارالکتب العلمیه

۲۶.______________، (بی تا)، الجامع الصحیح لابی عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، قاهره، مکتبه السلفیه

۲۷.______________، (بی تا)، صحیح البخاری، نشر با هزینه دکتر محمد بن صالح الراجحی، عربستان، بیت الافکار

۲۸.بیهقی، أحمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، سنن الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مکه المکرمه، مکتبه دارالباز.

۲۹.____________________، (بی تا)، دلائل النبوه، بی جا، بی نا.

۳۰.ترمذی السلمی، محمد بن عیسی، (بی تا)، الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، تحقیق: أحمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۱.حمیدی، محمد بن فتوح، (۱۴۲۳ ق)، الجمع بین الصحیحین البخاری ومسلم، تحقیق: دکتر علی حسین البواب، چاپ دوم، بیروت، دار ابن حزم.

۳۲.سرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل، (بی تا)، اصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفه.

۳۳.سیوطی، جلال الدین، (۱۹۹۳)، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر.

۳۴.شوکانی، محمد بن علی بن محمد، (۱۹۷۳)، نیل الأوطار من أحادیث سید الأخیار شرح منتقی الأخبار، بیروت، دارالجیل.

۳۵.شیبانی، عمرو بن أبی عاصم الضحاک، (۱۴۰۰ق)، السنه، تحقیق: محمد ناصرالدین الألبانی، بیروت، المکتب الإسلامی.

۳۶.صنعانی، أبوبکر عبدالرزاق بن همام، (۱۴۰۳ق)، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت، المکتب الإسلامی.

۳۷.طیالسی، سلیمان بن داود، (بی تا)، مسند أبی داود، بیروت، دارالمعرفه.

۳۸.عینی، بدرالدین محمود، (بی تا)، عمده القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۹.غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، (۱۴۲۴ق)، سرّ العالمین و کشف ما فی الدارین، تحقیق: محمد حسن محمد حسن إسماعیل و أحمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۰.______________________________، (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه.

۴۱.قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، تفسیر الجامع لأحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ اول.

۴۲.مزی، جمال الدین ابی الحجاج یوسف (۱۴۰۳ق)، تحفه الأشراف بمعرفه الأطراف، تحقیق: عبدالصمد شرف الدین، بیروت، المکتب الإسلامی و دارالقیمه

۴۳.نسائی، أحمد بن شعیب أبوعبدالرحمن، (۱۴۰۶ق)، خصائص أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام ، تحقیق: أحمد میرین البلوشی، کویت، مکتبه المعلا.

۴۴.نووی، ابوزکریا یحیی، (۱۴۰۴ق)، الأذکار المنتخبه من کلام سید الأبرار، بیروت، دارالکتب العربی.

۴۵.________________، (۱۹۹۷)، المجموع، بیروت، دارالفکر.

۴۶.نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

ص: ۱۴۲

خلاصه المقالات باللغه العربیه

حقیقه الانســان المرکبه من الروح و الجســد، تنظیر هشــام بن الحکم بشأن حقیقه الانسان / محمــدتقی الســبحانی –حســین نعیم¬آبادی

اشاره

یری قـدماء الإمـامیه أن حقیقه الانسـان تتکون من أمرین مثـالیین حقیقیین، و من النظریـات المهمه الأـخری بشأن حقیقه الانسان هی: نظریه الاـفتراض الفیزیائی لحقیقه الانسان، و نظریه الروح المنطبعه، و نظریه افتراض الروح. و یری قـدماء الإمامیه أن حقیقه الانسان عباره عن المرکب من الروح و الجسد، مع أن الأصاله للروح و إن لوحظ الجسد أیضاً. و قد أوضح هشام بن الحکم هذه النظریه بصوره أدقّ ضـمن المحاور الثلاثه التالیه: عالم الـدنیا، و الترکیب فیها بین الروح و البدن حقیقی. و محور «ما به الامتیاز»، و هو عباره عن العقل و قدره الإراده فی الانسان. و محور الروح باعتبارها الجزء الرئیسـی و الثابت فی حقیقه الانسان، و لها تجرّد نسبی لا محض، و تستطیع أن تؤدی نشاطها الإدراکی من دون الحاجه لأی شیء آخر.

الألفاظ المحوریه

حقیقه الإنسان، الروح، الجسم، النفس، هشام بن الحکم، المثالیین.

(۱)

ص: ۱۴۳

---

۱ – ۱ . عضـو الهیئـه العلمیه فی معهـد العلـوم و الثقـافه الاسـلامیه (sobhani.mt@gmail.com). ۲ . طـالب دکتـوراه فی جامعه الادیان و المذاهب، قم. و باحث فی معهد کلام اهل البیت (hnaeimabadi۷۹@gmail.com) .

دراسه آراء متکلمی الإمامیه بشأن سعه نطاق علم الإمام بالاعتماد علی الروایات / محمد حسین الفاریاب

اشاره

إن مسأله علم الإمام هی من المسائل التی شغلت أذهان متکلمی الإمامیه علی مر التاریخ، و لها مسائل فرعیه نظیر: ماهیه علم الإمام، و مصادر علم الإمام، وسعه نطاق علم الإمام. البحث الحاضر یتناول دراسه سعه نطاق علم الإمام، فأوضحنا أولاً النظریات المطروحه فی العصر الذهبی لکلام الإمامیه أعنی کبار متکلمی الإمامیه فی المدارس الثلاث: بغداد و الحله و الری. ثم عقبناه بدراسه نظریاتهم. و یؤکد متکلمو الإمامیه فی هذه المدارس الثلاث بشکل عام علی ضروره علم الإمام بالدین، و أما فیما سواه فقد راعوا جانب الاحتیاط فی بیان ذلک. و الذی یبدو فی النظر أن العقل بإمکانه إثبات ضروره علم الإمام بأمور یحتاج الیها لأداء وظیفته، بسهوله. و أما ما سوی ذلک فإن مرجعنا الوحید هو الروایات الوارده عن المعصومین علیهم السلام . و علی ضوء الروایات المعتبره فإن الإمام لا یعلم کل شیء بالفعل، و لکنه إن أراد أن یعلم فإن الله سیعلمه ذلک.

الألفاظ المحوریه

علم الإمام، المتکلمون، بغداد، الری، الحلّه، نطاق العلم.

(۱)

ص: ۱۴۴

۱- ۱ . استاذ مساعد فی مؤسسه الإمام الخمینی(ره) التعلیمیه البحثیه.

العلقه بين الربوبيه التوحيديه و العنايه الإلهيه فى النظام المعرفى القرآنى / يد الله الربيعى – حميد نگارش

اشاره

مسأله التوحيد الربوبى و تحليل رؤيه القرآن تجاهها هى المحور لهذا البحث. و تعد العناوين التاليه من الأمور ذات الصله بالتوحيد الربوبى: الهدايه و النصره و الإمداد و أمثالها و التى يعبّر عنها فى النظام الفلسفى بعنوان «العنايه». و العلقه بين هذه العناوين و مسأله التوحيد الربوبى هى أن أكثر العقائد المشوبه بالشرك تأتى فى مرحله متأخره عن الإيمان بوجود الله و أنه الخالق للكون. و إن آيات القرآن تبين أن المساكين يؤمنون بالتوحيد الخالقى، و أنهم ابتلوا بالشرك فى مرتبه الربوبيه و ما يلازمها أعنى التوحيد فى العباده. و الذى انتهينا إليه فى هذا البحث بعد التعرف على ماهيه التوحيد الربوبى، هو إثبات أن أركان الربوبيه الإلهيه هى العلم و القدره المطلقه و الى جانبهما الإراده الحره الالهيه.

الألفاظ المحوريه

التوحيد، الربوبيه، العنايه، الهدايه، الجنود الإلهيون.

(۱)

ص: ۱۴۵

---

۱ – ۱ . عضو الهيئه العلميه فى الجامعه الاسلاميه الحره / شاهرود (۲ .(abr۳۳۸۴۵@gmail.com . استاذ مساعد فى معهد علوم الامام الصادق علوم الاسلاميه.

الإلهیات السلبیه فی المدرسه الکلامیه فی الحله / رضا برنجکار – السید مسیح شاه¬چراغ

اشاره

تحتل «الإلهیات السلبیه» منزله مرموقه فی المدرسه الکلامیه فی الحله، فقد فسّر الخوجه نصیر ـ و من خلال استعانته ببرهان الشیخ الصدوق بشأن الإلهیات السلبیه ـ صفه حیاه الله بنحو سلبی، و یری أن هذه القاعده صالحه للتعمیم الی الصفات الإلهیه الأخری. و من منظاره فإن الذی ینفی الصفات الزائده علی الذات فی بحث معرفه الصفات علیه أن یقول بالاهیات السلبیه فی فهم هذه الصفات. و لهذا فقد نحا طلاب الخوجه نصیر نفس منحی استاذهم. و قد مال العلامه الحلی الی القول باشتراک لفظ «الوجود» بین الواجب و الممکن، کما أن الفاضل المقداد آمن بنظریه نیابه الذات عن الصفات، و بذلک فقد أبدوا مبانٍ أخری لدعم الإلهیات السلبیه.

الألفاظ المحوریه

المدرسه الکلامیه فی الحله، الصفات الذاتیه، معانی الصفات، الالهیات السلبیه، الاشتراک اللفظی، نیابه الذات عن الصفات.

(۱)

ص: ۱۴۶

۱- ۱ . بروفسور فی جامعه طهران. ۲ . طالب دکتوراه فی فردیس فارابی / جامعه طهران.

نهج المناجاه الشیعیه و حلّ مسأله الشرور / احمد الکریمی – محمد صالح المازنی

اشاره

إن وجود الشرور فی العالم یبعث علی السؤال التالی: ما هی النسبه بین الشرور و بین الوجود الإلهی المتصف بالعلم والقدره و الخیر المطلق ؟ و هذا البحث من الأبحاث المثیره للجدل فی نطاق الأبحاث الدینیه و الفلسفیه. البحث الحاضر یتناول هذه المسأله بالدراسه و یجیب علیها من زاویه جدیده، و یحاول اکتشاف و قراءه نهج الأدعیه الشیعیه فی حل هذه المسأله. و فی الوقت ذاته یری الدور الإیجابی لبعض الآلام فی کمال و رقی الإنسان، فی حین یری أن لبعض الآلام دور سلبی و تخریبی، و أن الاضطراب و القلق الحاصل منه یؤدی الی الفتور و الضعف عن أداء الوظائف الدینیه و الدنیویه. و یعبر عن القسم الثانی بالشرور، و قد أشارت المناجاه الی العدید من مصادیقها. جدیر بالذکر فإن المناجاه الشیعیه _ و علی الرغم من نظره بعض الفلاسفه فی رد وجود الشرور فی العالم _ تری ثبوتها.

الألفاظ المحوریه

مسأله الشرّ، المناجاه، الشیعه، الادعیه المأثوره، الأئمه المعصومون.

(۱)

ص: ۱۴۷

---

۱ – ۱ . استاذ مساعد فی قسم الکلام و عضو الهیئه العلمیه فی جامعه القرآن و الحدیث (Karimi.ah@qhu.ac.ir). ۲ . طالب حوزوی و طالب دکتوراه تدریس المعارف الاسلامیه فرع الاخلاق الاسلامیه (ms.mazani@gmail.com).

تحلیل ظاهره «تأسیس الطوائف ضمن إطار المذهب» فی التیار السلفی المعاصر / حمید ایمان¬دار - رضا ملازاده یامچی

اشاره

إن «تأسـیس الطوائف ضمن إطار المذهب» یعدّ ظاهره فریده فی التیار السلفی المعاصر، و هذا ما جرّ التیار السلفی إلی نقاشات و تحـدّیات شدیـده علی المسـتوی العقیدی و الکلامی. من هنا فإن تتبع أرضـیه نشوء هذه الطوائف یعدّ ضـروره لا محیص عنها و ذلک بهدف تحلیل حقیقه التیار السلفی. و السؤال الأصلی فی البحث الحاضر هو کیفیه ظهور هذه الطوائف داخل التیار السلفی. و لتحلیل هـذه الظاهره ینبغی التعرف علی ماهیه و مکونات کل واحـده من هـذه الطوائف، و حـدود و ثغور کل منها، و التداخل الموجود بینهـا أحیانـاً. و الـذی یبـدو فی النظر أن التعنّت و الجمود و عـدم احتمـال آراء المخـالفین بـل و تکفیرهم و العنف فی تاریخ أئمه السلفیه کان له دور بالغ فی هذا الموضوع.

الألفاظ المحوریه

السلفیه، تأسیس فرقهسازی، جامیه، سروریه، حدادیه، ممیعه.

(۱)

ص: ۱۴۸

۱- ۱ . طالب دکتوراه فی جامعه الفردوسی/ مشهد. ۲ . طالب دکتوراه فی جامعه الفردوسی/ مشهد.

صحیح البخاری و تحریف الحقائق / عبدالرحمن باقرزاده

اشاره

یعدّ کتاب «صحیح البخاری» من أرفع مصادر أهل السنه من حیث الإسناد، و لهذا یتم تلقی روایاته بالقبول من دون دراسه و تقییم سندی. فنظراً لهذه المنزله و نظراً لکون ظاهره التحریف _ و التی تسببت فی بروز بعض الآفات علی المستوی الکلامی و الفقهی و... _ قد تسربت الی المصادر الدینیه، فإن السؤال التالی یتبادر للأذهان: هل إن أحادیث هذا الکتاب مصونه تماماً من هذه الظاهره بحیث یمکننا الاعتماد علیها بشکل کامل؟ المقال الحاضر للإجابه علی هذا السؤال، و أهم النتائج التی توصلنا إلیها هی أن هذه الظاهره قد تسربت لأحادیث هذا الکتاب أیضاً، و قد قمنا بهذا البحث بنهج وصفی تحلیلی و بالاعتماد علی المصادر المختلفه لأهل السنه.

الألفاظ المحوریه

صحیح البخاری، تحریف الحقائق، عداله الصحابه، الآثار الإسلامیه.

(۱)

ص: ۱۴۹

۱- ۱. عضو الهیئه العلمیه فی جامعه مازندران (a.bagherzadeh@umz.ac.ir).

Abstracts

The Kalami Bases for the Development of Deduction from the Behavior of the Infallibles

/Mehdi Mardani –Ali Rad

Point

On the basis of the Shi'a Thought, "the behavior of the Infallibles" is one of the sources of deducting the religious teachings that, because of not-clarification of its bases in validation and denotation, did not paid attention to it as it should. One way to increase the domain of benefiting the practical tradition is to explain the bases and assumptions that their acceptance brings about more using of the Infallibles' behavior and, as a result, brings about the development of referring to it and deducing of it. With an analytic-discovering method, the present research tries to explain the kalami bases of deduction from the Infallibles' behavior that are based on the basis of validity of the sources of Infallibles' behavior, and to prepare the field for much use of the act tradition. The authority of the Infallibles' behavior before prophecy/Imamah, the authority of the previous prophets and the authority of Fatima al-Zahra (p.b.u.h.) are amongst the influential bases in the development of deducting the religious .teachings from the Infallibles' behavior

Keywords

Act tradition, deduction of the religious teachings, the Infallibles' behavior function, : .and belief assumptions

(۱)

ص: ۳

Faculty member of the Quran and Hadith University; email: Mardani.m@qhu.ac.ir . ۱ -۱

۲ . Assistant professor of University of Tehran – Pardis Farabi; emai: ali.rad@ut.ac.ir

Examining the View of Imamiyyah Theologians on the Domain of the Imam's Knowledge on the Basis of Narrations / MohammadHosein Faryab

Point

The issue of the Imam's knowledge had been one of the concerns of Imamiyyah theologians during the history. This issue has sub-topics such as the nature of Imam's knowledge, the sources of Imam's knowledge and the domain of Imam's knowledge. The present writing investigates the domain of Imam's knowledge. The author explains at first the theories of the golden generation of Shi'a Kalam that is the scholars of three Kalami schools of Baghdad, Rey and Hellah, and, then examined their views. The Imami theologians in the three above mentioned schools mainly emphasized on the necessity of knowledge in religion, but cautiously talked about what is beyond it. It seems that the human reason easily prove the necessity of having the knowledge that Imam need it for performing his duties, but beyond that, the Narrations of the infallible Imams (p. b. u. t.) are the only reference for solving the differences. According to the authentic narrations, the Imam is not as such that .knows everything at the moment, but if he will, God will inform him

Keywords

.Imam's knowledge, theologians, Baghdad, Rey, Hellah, domain of knowledge

(۱)

ص: ۴

.Assistant Professor at the Imam Khomeini Education and Research Ins . ۱ -۱

The Relationship between Monotheistic Lordship and Divine Providence in the Qur'anic Thought System / Yadollah Rabiei – Hamid Negaresh

Point

The present writings' center is the issue of monotheistic lordship (al-tawhid al-rububi) and the analysis of the Qur'anic view on it. Titles of guidance, aid, assistance and the like are related to monotheistic lordship that in the philosophical system are called "providence" ('Enayah). The mutual relation between these titles and the issue of monotheistic lordship is because that most of polytheistic beliefs begin from some phases after accepting the existence of God and belief in God as the creator of the world. The Qur'anic verses state that the irreligious people believed in oneness of creator, but they believe in polytheism at the phase of lordship and consequently in the phase of monotheism in worship. After exploring the nature of monotheistic lordship, the present research had resulted to prove that the Divine Lordship formed of two components of Knowledge and Divine Absolute Power along with the Divine Free Wil

Keywords

.monotheism, lordship, providence, guidance, divine troops

(۱)

ص: ۵

Faculty member of the Azade Islami University, unit of Shahrood; email: . ۱ - ۱ abr۳۳۸۴۵@gmail.com ۲ . Assistant Professor at the Imam Sadeq (p. b. u. h.) Islamic .Sciences Research Center

Negative Theology in the Kalam School of Hellah / Reza Brenjkar – Seyed Masih Shahcheragh

Point

Among the theologians of Hellah School, "the negative theology" is of an important place. Using the argument of Sheikh Sadugh about the negative theology, Khwajah Nasir interpreted the attribute of Life as negative and regarded this rule as true to other God intrinsic attributes. According to him, whoever who believe in negation of accidental attributes in the ontological discussions of the attributes, must believe in negative theology in the semantic discussions of the attributes. Khwajah's disciples in the Hellah School also had the same position. Allamah Helli, by desiring to the literal sameness of the word "being" between the necessary and contingent being, and Fazel al-Meghdad, by accepting the theory of representing God's attributes from .God's Essence, presented other bases to enforce the negative theology

Keywords

the Kalam School of Hellah, intrinsic attributes, semantics of attributes, negative .theology, literal sameness, representation of the attributes from the Essence

(۱)

Professor at Tehran University. ۲ . Doctoral student at the Farabi Pardis of . ۱ - ۱ Tehran University

The Attitude of the Shi'i Prayers to Solve the Problem of Evil / Ahmad Karimi – MohammadSaleh Mazani

Point

The existence of evils in the universe brings this question into human mind that what is the relationship between the problem of evil and the existence of God with attributes of Knowing, Almighty and Good. This problem had been always one of the challenging discussions in religious studies and philosophy of religion. By examining and answering this question from a new perspective, the present research tries to discover and revise the attitude of the Shi'i prayers to the problem of evils. At the same time it pays attention to the constructive role of some sufferings in human moral perfection, the present research mentions some other evils that have very damaging role on human being and the anxiety and worry resulted from them, lead to weakness in performing the religiously and worldly affairs. In the Shi'i prayers, the second group are obviously mentioned under the title of "evil" and referred to numerous cases of it. It is noteworthy that despite some philosophers' viewpoint in rejecting the existence of evil in the universe, the Shi'i prayers ontologically regarded .it as existent

Keywords

.(.the problem of evil, prayer, narrated prayers, the infallible Imams (p. b. u. t

(۱)

ص: ۷

Exploring the Phenomenon of "Inter–Denomination Sects" in the Contemporary Salafiyyah Trend / Hamid Imandar– Reza Mullazadeh Yamchi

Point

As unique phenomenon in the contemporary Salafiyyah trend, "Inter-Denomination Sects" has trapped this school by deep kalami and belief challenges and disputes. Thus the examination of backgrounds for formation of these sub-sects is an

inevitable necessity to analyze the reality of the Salafiyyah trend. The present research's basic question is the backgrounds for formation of these sub-sects and the way their appearance and emergence into the interior of the Salafiyyah trend. To examine this phenomenon, it is important to identify the nature and components of each of these sects and to distinguish their theoretical and belief boundaries and commonalities. It seems that the Salafi pioneers' dogmatism, exclusivism, rigidity, intolerance towards opposite opinions, excommunication-centric and historical violation had played an influential role in this phenomenon.

Keywords

Salafiyyah, sect-making, Jamiyyah, Sarwariyyah, Haddadiyyah, Momi'iyyah.

(۲)

ص: ۸

۱-۱ . Assistant professor at the Kalam department and faculty member of the Qur'an and Hadith University; email: Karimi.ah@qhu.ac.ir ۲ . Graduate of the Qom Seminary and doctoral student of Islamic Sciences mastery, Islamic Ethics trend; email: ms.mazani@gmail.com

۲-۱ . Doctoral graduate of the Ferdousi University of Mashhad. ۲. Doctoral student in the Ferdousi University of Mashhad.

Al–Sahih al–Bokhari and the Distortion of Reality / Abdul–Rahman Bagherzadeh

Point

The book al–Sahih al–Bokhari is not only regarded amongst the Sunni first hand documents but also as the most important Sunni narrative document so that its narrations are accepted without examination. Considering this place and because the phenomenon of distortion, despite its negative consequences in belief, jurisprudential approaches and the like, it infiltrated into numerous number of religious sources, this question arises that whether this book avoided distortion in order to completely trust on it. The present article had been written to answer this question, and its most important finding is to prove the penetration of the phenomenon of distortion to this .book

Keywords

al–Sahih al–Bokhari, distortion of reality, the Prophet's companions' justification, .Islamic works

(۱)

ص: ۹

Faculty member of Mazandaran University; email: a.bagherzadeh@umz.ac.ir۱ . -۱

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹